This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

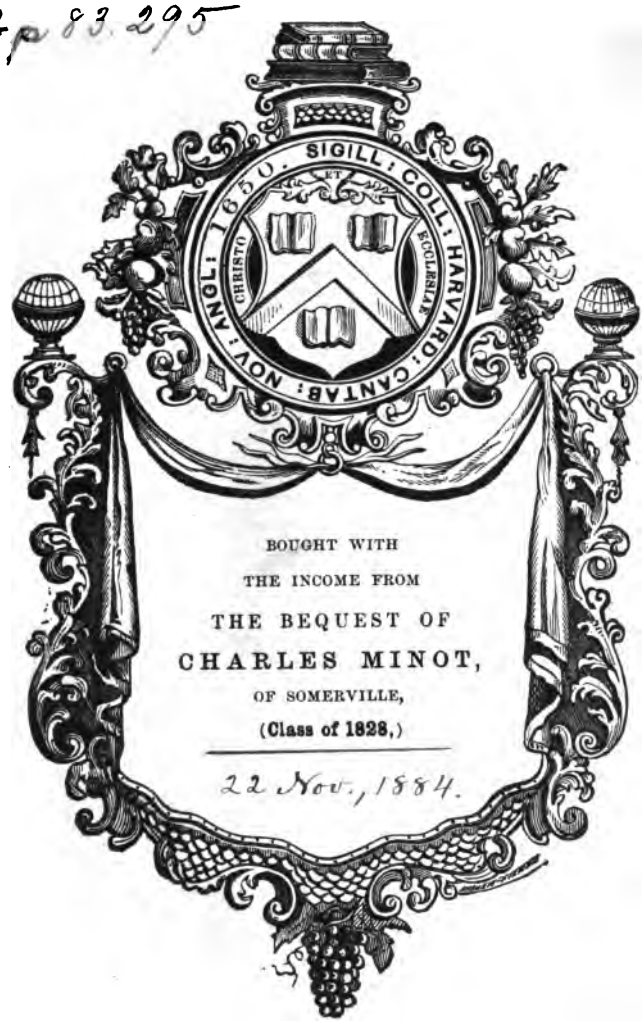
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Gp 83.295



BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE BEQUEST OF
CHARLES MINOT,
OF SOMERVILLE,
(Class of 1828,)

22 Nov., 1884.

Die platonischen Mythen,

insbesondere

der Mythos im platonischen Phädon

Von

(Karl Hoys)
Dr. Julius Deuschle.

Hanau 1854: bei Friedrich König.

P 83.295

NOV 22 1884

Minot Fund.

Die platonische Philosophie unterscheidet sich nicht blos nach ihrem Inhalt charakteristisch Vorläufern und Nachfolgern; sie hat auch eine eigenthümliche Form der Darstellung in d erzeugt und damit dem Verständniß eine nicht geringe Schwierigkeit bereitet. Das Verständni aber nicht allein dadurch erschwert, daß der üppige Wuchs mythischer Gebilde den Zugang zu Meinung des Philosophen verschloß, sondern daß unmittelbar Widersprüche zu Tage traten, w Lehre, die in einem Mythos behandelt war, wiederum Gegenstand einer dialektischen Erörteru Die Einheit des Denkens schien gefährdet, wenn in Einem Geiste Widersprüche zu gleicher einander liegen sollten. Darum kam man auf den Gedanken, einen Unterschied der Zeit zum grund dieser Erscheinung zu machen; aber dann mußte an die Zeit der Darstellung zugleich ein in der Kraft sich anknüpfen, denselben Inhalt philosophisch zu erfaßen. Man sagte, Plat mythische Form alsdann gewählt, wenn er zu begrifflicher Klarheit über den Gegenstand de nicht habe gelangen können. Damit ward jedoch die Ohnmacht des Erklärers, zu Plato durchzudringen, zu einer Schwäche Platos selbst gemacht und das Princip der Erklärung üt subjektives. Denn da der Erklärer sich selbst für alle einzelnen Fälle die Entscheidung offe konnte er leicht über unbequeme Aussprüche hinweggehn, wenn er sie nur als ein Produkt de des Verfaßers bezeichnete, welches der dialektischen Erörterung gegenüber keineswegs maßgebend Aber damit mußte man nothwendig in eine Ungleichmäßigkeit des Verfahrens verfallen, t Mythen wiederum Vieles enthielten, was mit den Resultaten der platonischen Dialektik voll sammenstimmte, und das durfte man doch nicht verwerfen. Auch hätte ein Beweis gegen die schon in dem Umstand gesehen werden können, daß Plato nicht blos in seinen Erstlingswerk selbst in seinen spätesten und gereiftesten Arbeiten von der mythischen Form Gebrauch macht, t weder Unklarheit der Begriffe vorwerfen, noch auch ihn mit dem Trieb seiner jugendlichen P Ueberschwängliche entschuldigen konnte. Andererseits haben sich ebensowenig diejenigen de erwehren können, die von der Schönheit und poetischen Gewalt der Mythen hingerißen Viele haft hielten, wie es unmittelbar nach buchstäblicher Deutung erscheinen mochte, weil es eb Wahrheit und Nothwendigkeit zu haben schien. Und doch hat sich wohl zu keiner Zeit ein schrofferen Gegensatz zu den Dichtern gestellt als bekanntlich Plato. Sollte derjenige, der d blos poetischer Wahrheit rücksichtslos aufdeckte und sie der wahren Wahrheit gegenüber als Trug bezeichnete, sollte der gleichwohl diesem Scheine poetischer Wahrheit nachgetrachtet hal freilich diese unbefangene Freude an dem unmittelbar Gegebenen in unseren kritischen Tagen tenheiten gehören, so wirkt doch in vielen Einzelerklärungen mythischer Stellen dieselbe Gru noch fort, nur daß sie nicht bei dem frischen und ungekünstelten Eindruck stehen bleibt, sond Allegorische verliert — nicht minder subjektiv als die oben bezeichnete Annahme. Uns aber Auffaßungsweisen der Sache wenigstens so viel zur Gewißheit bringen, daß ein bestimmter V

die Beurtheilung der Mythen fehlte, der auf der Einsicht in die Nothwendigkeit der Sache, in die innere Verbindung von Wesen und Form, von dem Gedanken des Philosophen mit der entsprechenden Ausdrucksweise beruhen muß, damit man im einzelnen Falle aus der scheinbar formellen Zuthat den wesentlichen Inhalt erkennen könne. Einen solchen Maaßstab aufzufinden, mußte ich bestrebt sein, als ich die Bedeutung des Onomatotheten im Kratylus feststellen wollte, da mir aus der ganzen Anschauungsweise Platos die Ueberzeugung hervorgieng, daß man in ihm nur eine hypostasirte Persönlichkeit zu erblicken habe, die den Grund ihrer Existenz mit aller Mythenbildung im Sinne Platos gemein habe. Daher versuchte ich in meiner Abhandlung über platonische Sprachphilosophie, p. 33—44, die Bedeutung platonischer Mythen auf die metaphysische Weltanschauung Platos zu begründen. Wenn ich dort auch nicht viel mehr thun konnte, als die Nothwendigkeit, wie mir schien, des Gedankens in seinen allgemeinen Umrißen darzulegen und ihn selber beispielsweise zu erläutern, so daß im Einzelnen noch Vieles der weiteren Entfaltung offen blieb, so darf ich mich doch in der gegenwärtigen Abhandlung auf jene Normen stützen und berufen. Diese hat nun den Zweck, die dort aufgestellte Grundbedeutung näher zu bestimmen und im Einzelnen zu erläutern. Da nämlich in jener Arbeit diese Frage nur beiläufig behandelt werden konnte, so konnte ihr auch nicht die Ausführung zu Theil werden, die eine vollkommen bestimmte Anschauung hätte erzielen können, andererseits aber haben sich auch dort in den aus der Grundbedeutung der Mythen abgeleiteten Schlüßen einige nicht unwesentliche Irrthümer eingeschlichen, die durchaus eine Berichtigung bedürfen. Zunächst wird es daher meine Aufgabe sein, nochmals die allgemeine Bedeutung der platonischen Mythen vorzuführen, und so zu stellen, daß die daraus zu ziehenden Konsequenzen für die einzelnen Mythen der Erklärung der unmittelbar vorliegenden Thatsachen fruchtbar gemacht werden können. Dieses Ziel würde jedoch eine blos allgemeine Erörterung leicht verfehlen; eine vollständige Darstellung alles Mythischen in den platonischen Schriften würde aber die Masse des Stoffes in einem den nothwendigen Grenzen dieser Arbeit nicht entsprechenden Maaße anhäufen. Darum hab ich dem Interesse des Gegenstandes zu genügen geglaubt, wenn ich einen einzelnen Mythus der Betrachtung unterwürfe und es mein Bestreben sein ließe, in seinen Theilen die Forderungen der allgemeinen Bestimmung geltend zu machen. Die Wahl konnte nicht zweifelhaft sein. Der Mythus im Phädrus eignete sich für diesen Zweck unstreitig am besten, theils weil er der wichtigste und umfangreichste, mit der größten Mannigfaltigkeit des Inhalts ausgestattete ist, theils weil er als der schwierigste unter allen am leichtesten zum Prüfstein über die Richtigkeit der allgemeinen Sätze gemacht werden kann und endlich, weil er selbst schon Gegenstand vieler Untersuchungen gewesen ist, deren Mangel, wie mir scheint, gerade in der Verkennung des wahren Sinnes platonischer Mythenbildung seinen Grund haben dürfte. Freilich verlangt das richtige Verständniß eines jeden Mythus ein genaues Eingehn auf den Zusammenhang in dem ganzen Dialoge, dessen Theil er selber bildet und den ihm unterliegenden Zweck, wie er sich aus jenem ergeben muß. Gerade hierfür war mir nun für den Phädrus am besten vorgearbeitet, theils durch die inhaltsreichen Schriften von Krische: Ueber Platons Phädrus, Göttingen 1848, und Susemihls Prodromus platonischer Forschungen, in welcher man eine übersichtliche Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten neuerer Erklärer des Phädrus findet, theils durch einen eigenen Aufsatz „über den inneren Gedankenzusammenhang im platonischen Phädrus", welcher in dem ersten Hefte der Zeitschrift für Alterthumswißenschaft, Jahrgang 1854, sich abgedruckt findet. Indem ich daher, was dort gesagt ist, zur Voraussetzung meiner jetzigen Untersuchung machen konnte, durfte diese ohne Weiteres auf die Sache selber eingehen, ohne zu Abschweifungen auf andere Fragen genöthigt zu werden.

1. Nothwendigkeit und Bedeutung der Mythen für Plato.

Der Mythos ist eine der Volksreligion entnommene Form der Einkleidung für bestim
Die Mythen des Volkes schließen dogmatische Sätze in sich; aber diese fassen sich zu einer e
schauung zusammen, welche ein Sein, eine vom Glauben erfaßte Nothwendigkeit in der Form g
Thatsachen, d. i. in der Form des Werdens und der Entwicklung sich zu versinnlichen und a
begrifflichen Zusammenhangs durch historische Verknüpfung zu erklären suchte. Diese Bed
Mythos erfaßte Plato und wandte sie dem Charakter seiner Weltanschauung gemäß an. Die
Weltanschauung und die Methode ihrer Entwicklung war aber wesentlich ontischer Art; wa
ter verstehe, habe ich im Gegensatz zu der genetischen Weltanschauung und Methode moderner P
in m. A. über pl. Sp. p. 27—38 entwickelt. Daraus geht hervor, daß es weder im Intere
tonischen Philosophie gelegen habe, noch auch eine Möglichkeit für ihn gewesen sei, die Ge
Seienden zu erklären. Die Thätigkeit des Dialektikers im platonischen Sinn ist es viel
Seiende nach den ewig ihm inhärirenden Begriffen zu analysiren und die Nothwendigkeit ihre
tigen Verhältnisses festzustellen und andererseits auf der höchsten Stufe der Erkenntniß aus der
des ewigen Seins heraus die Gliederung der Wirklichkeit im Einzelnen begrifflich zu voll
Thatsachen der Erscheinung werden dem dialektischen Verfahren nur dienstbar gemacht, da
Methode der Induktion sich stützt; aber auch ihr Ziel ist die Erkenntniß des ewig seienden
gleichen Begriffs; das Werden und Gewordene selbst, weil es dieser Anschauung zufolge de
ein Negatives gegenübertritt, kann nur negative Berücksichtigung finden, indem der Dialektike
oder aus ihm das begriffliche Sein konstruirt, soweit es in ihm enthalten sein mag. Glei
mußte die Darstellung des Seienden, wo sie ins Leben eingriff, so daß es der Zweck der
selbst erforderte Thatsachen des Lebens und der Erscheinung kurz Dinge dieser irdischen Wel
zu Grund liegenden Begriffe an sich, zum Gegenstand der Betrachtung zu machen, vielfach auf
rige Frage stoßen, wie denn eben diese Thatsachen, wie diese Dinge geworden, wie das begr
hältniß, das sich jetzt als gegeben in ihnen erkennen ließ, in sie gekommen sei und sich entw
Dafür hatte die Dialektik keine Antwort und brauchte sie auch nicht zu haben, da die Frage
dem Gegenstand ihres idealen Interesses lag. Dieses war befriedigt, sobald die Nothwendigk
stimmten Seins dargethan war, d. h. sobald die der Sache inhärirenden Seinsverhältnisse
waren. Die Begriffe des Werdens, Entstehens und Vergehens waren natürlich von der
Behandlung, eben weil sie Begriffe waren, nicht ausgeschlossen, ja sie mußten sogar einen Hau
dialektischer Untersuchung bilden, weil sie den Gegensatz zu den höheren Seinsbegriffen ausm
auf diesem Gegensatz die Annahme von dem unterschiedenen Dasein zweier Welten beruhte.
Dinge, die ihrem Bereiche zufielen, konnten dialektisch nicht in ihrem Dasein erklärt werden.
drängten sie sich oft genug der Betrachtung als Objekte unter, so daß der Hinweis auf die
an den Ideen nicht genügen mochte; denn sobald ihr Dasein Voraussetzung oder Konsequenz
tischen Untersuchung wurde, mußte sich auch die Frage nach dem Gewordensein aufdränge
selbständige Lösung verlangen.

„Dieser Schwierigkeit zu entgehen, mußte eine Form gefunden werden, in die zugleich ein
Inhalt gelegt werden konnte, sofern sie den Gedanken eines so bestimmten Seins schon in
während sie andererseits durch ihre der Philosophie inadäquate Form die Richtigkeit des
Substrates und seine für diese philosophische Auffaßung unwesentliche Bedeutung ans Lich

geeignet war". Als diese Form bot sich gleichsam von selbst der Mythos dar, da die Bedeutung, den er bereits in der Volksreligion hatte, in dem philosophischen Gewande nur wenig sich abänderte. Es war ein glücklicher Griff Platos, gewiß nicht durch Reflexion über das Wesen des Mythos angeregt, aber auch gewiß nicht ohne das Bewußtsein gethan, das den großen Künstler immer begleitet, wenn er dem Zweck entsprechende Formen schafft. Ich meine: Plato suchte nicht nach einer Form, wie er die Schwierigkeiten überspringen könnte, die ihm entgegentraten und gab sich wohl kaum Rechenschaft über das Wesen und die innere Bedeutung des religiösen Mythus; aber indem seine innere Anschauung ganz dasselbe Bedürfniß bewegte, welches im Munde des Volkes den Mythos hervorrief, schuf er selbst den philosophischen Mythos und fühlte bis in die einzelnsten Theile des Geschaffenen, wie sie dem inneren Bedürfniß vollständig abhalfen. Man könnte sagen, ein so treues Abbild, eine so entsprechende Form für den Stand seiner geistigen Anschauung war derselbe, daß er gewiß den philosophischen Mythos hätte schaffen müßen, wenn er auch keinen religiösen vorgefunden hätte — wäre nicht eben dieser Plato bei all seiner Individualität nur möglich gewesen, als Glied des hellenischen Volkes mitsammt seiner Mythologie. Wenn ich daher sage, in der Mythenbildung habe Plato eine Form gefunden, die ihn über die vorhandenen Schwierigkeiten hinweghob, so will ich damit keineswegs jener Ansicht wiederum die Thüre öffnen, daß die Schwäche des Gedankens, die Ohnmacht, den Gegenstand zu bewältigen, ihn dazu gebracht habe, sich einzuhüllen in mythische Phantasieen. Es mag allerdings eine Schwäche genannt werden, wenn man darunter nicht eine Schwäche der philosophischen Kraft versteht, sondern die Schranken, die der platonischen Weltanschauung selbst gesteckt waren. Von Platos Standpunkt aus setzt daher die Mythenbildung eine positive Kraft, ein eigenthümlich geartetes Denken voraus; denn sie schuf eine nothwendige Form für ihn, weil sie nicht zu jedem beliebigen Inhalt paßte, sondern nur für den bestimmten Inhalt, der für andere die Erklärung einer Genesis daseiender Dinge nöthig gemacht hätte. Wir sollen diese Schranken gewiß erkennen und bestimmt bezeichnen, weil wir ohne sie die individuelle Triebkraft nicht verstehen, welche die ganze platonische Dialektik hervorrief; aber wir müßen von dem Standpunkt der platonischen Anschauung aus bestimmen und darum nicht nach modernem Maaßstab das Urtheil fällen. Denn damit trüben wir uns von vornherein die Einsicht in das Wesen und die wahre Bedeutung von mehr als Mythischem und verfallen willkürlichen Annahmen.

Es ist gewiß, Plato fühlte sich stets nur zu dem hingezogen, was er eben als wahrhaft Seiendes allein anerkennen konnte; und man könnte meinen, er hätte darum bewahrt bleiben müßen von aller Nothwendigkeit die Genesis des Seienden in seine philosophische Betrachtung hereinzulaßen. Darum wird es nöthig sein, speziell die Stellen und Punkte der Lehre aufzusuchen und festzustellen, die zu einem Eingehen darauf nöthigten, also Mythenbildung verursachten. Doch bevor ich zu einigen Bemerkungen hierüber mich wende, schalte ich eine kleine Untersuchung Platos über das Wesen des Entstehens und Vergehens hier ein, welche zeigen mag, wie auch in dialektischer Form Plato gerade den Satz feststellte, der praktisch im betreffenden Fall nach meiner Ansicht die mythische Form nöthig machte. Es ist die Untersuchung, die Plato über jene Begriffe den Sokrates in Phädon anstellen läßt. Sie mag statt alles weiteren Eingehens in die Tiefe der ganzen Dialektik, weniger als Beweis für meine Behauptung als vielmehr als Mittel zur Veranschaulichung dessen hier Platz finden, was ich meine. Denn es ist überhaupt nicht der Zweck dieser kleinen Abhandlung, jenen Satz zu begründen, der nur ein vereinzeltes Resultat aus der Auffaßung der ganzen platonischen Philosophie sein kann, sondern vielmehr, von ihm aus Schlüße zu ziehen für die Erklärung der einzelnen Bestandtheile eines Mythus und das selbst an konkretem Beispiel.

Das Entstehen und Vergehen nach Phaedon p. 96 ff.

Plato läßt in dieser Stelle den Sokrates zunächst seine eigene Entwicklung und sein ver
Verhalten zu dieser Frage zu verschiedenen Zeiten darlegen, um endlich die Wahrheit nach seiner
Meinung festzustellen. Vielleicht findet diese Form der Erörterung darin ihren zureichenden Gr
es hier galt, verschiedene Standpunkte neben einander zu stellen und ohne unnöthiges Eingehen
Sache selbst, Irrthümer, die sich hier am leichtesten boten, abzuweisen oder kurz zu widerlegen;
aber hat auch das künstlerische Interesse mitgewirkt, die Einheit des Dialoges auch von dieser
heben, indem es wohl paßend schien, in einem Dialoge, der von der Seele handelt, auch die En
wicklung des Denkens an einer allgemeinen Frage nicht außer Acht zu lassen — und darum
sich die verschiedenen Ansichten über dieselbe Sache um eine Persönlichkeit. Kurz, Sokrates beg
der Darstellung der Ansicht, die dem gewöhnlichen Menschenverstand, der noch aller dialektischen
lung fern steht, die nächste sein mußte, weil sie sich lediglich auf die Sinneswahrnehmung stü
Entstehen erscheint ihm als ein Hinzukommen, das Vergehen als ein Abnehmen oder Weggel
begnügt sich damit, dieses selbst als Ursache zu setzen, obwohl sie darin nur eine rein mechani
quantitative Verhältnisse gestützte Erklärung hat. Doch gerade das Quantitave ist so starr und
sam, daß es den Begriff des Werdens am allerwenigsten verträgt; das bringt alsdann eine kur
tische Betrachtung zu Tage. Wenn das Eine durch Hinzukommen von noch Einem zwei werde
zeigt sich alsbald, daß auch die entgegengesetzte Operation, die Theilung des Einen, die Zwei
kann. Aber das Eine bleibt doch in jenem, wie in diesem Falle Eins und weder das Hinzut
das Spalten kann die innere Ursache des Zweiwerdens sein.

Hierauf setzt Sokrates die Konsequenz der anaragoräischen Philosophie auseinander, wornac
nunft die Ursache aller Dinge ist. Er hat von diesem Satze die befriedigende Lösung der Fr
allein erwartet, sondern er hat sie auch wirklich darin gefunden; nur mit dem Unterschiede, da
goras ihn nicht zu entwickeln und auszubeuten verstand, während Sokrates, oder Plato ihn
tieferen Bedeutung festhielt. Anaragoras vollzog nämlich nicht den Unterschied zwischen innere
und äußeren Mitteln; Sokrates geht von diesen ab auf jenen zurück *ἄλλο μὲν τί ἐστι τὸ αἴ
ὄντι, ἄλλο δ' ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον.* 99 B. Wird aber die Ver
Wahrheit als Ursache des Entstehens und Vergehens bestimmt, so kommt es nunmehr in konkr
nicht auf die Mittel der Verwirklichung an, sondern zunächst hat man festzustellen *ὅπῃ βέλτιστ
ἐστιν εἶναι ἢ ἄλλο ὁτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν* 97 C. Darin liegt in der That aufs bestimm
Einheit des Denkens und Seins ausgesprochen, oder was dasselbe ist, es wird das Entstehen
gehen auf ein Sein zurückgeführt und dieser Satz, so sehr er auch schon dem Sokrates selbst geeig
mag, wird die Grundlage der ontischen Anschauung Platos. Wir stehen hier auf der Grenzscheide
vier Philosophieen, die unter sich in innerem Zusammenhange stehen, weil sie alle denselben
oberstes Richtmaaß anerkennen; die Vernunft sei die oberste Ursache alles Seins und Werdens.
goras, Sokrates, Plato und Aristoteles müßen darin zusammentreffen; aber die Entwicklung dess
Einzelne ist verschieden bei jedem. Der Mangel der anaragoräischen Auffaßung ist durch die
unserer Stelle hinlänglich bloßgelegt; Sokrates selbst legt auf das „Beste", wie es im allgeme
wußtsein sich findet, den meisten Nachdruck und stellt daher die ethischen Begriffe, frei von allen
kungen der Meinung, in fester Bestimmtheit auf. Plato geht weiter und nimmt die Sache met
Das Beste als *αἰτία* gefaßt ist nur Eines, daher muß ihm zugleich *ἀνάγκη* eignen, eine Nothw

wie sie einerseits im Sein real ist, so andererseits in der Dialektik des Denkens logisch wieder er-
ien muß. An die Stelle der Betrachtung der Dinge, wie sie die Erscheinungswelt bietet, durch die
ie, tritt daher eine geistige Betrachtung nach innerer Nothwendigkeit im *λογισμός*. — *ἔδοξε δή μοι*
ναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. Daran schließt
100 A. eine allgemeine Bestimmung über die Art der logischen Untersuchung; aber damit bricht
issermaßen eine Lücke in den Zusammenhang der Entwicklung herein — und das konnte auch wohl
t anders kommen. Vielleicht möchte man das Ueberspringen auf die Ideenlehre (100 B.) damit er-
t glauben, daß doch der eigentliche Zweck der Untersuchung darauf hinausgehe, die Unsterblichkeit der
le zu beweisen und bereits die vorangegangene Darstellung zu weit von diesem ab in allgemeinere
gen sich zu verlieren drohte. Doch liegt der Grund tiefer und der Zusammenhang ist zwar mit Noth-
idigkeit äußerlich abgebrochen; aber er existirt doch in der Seele Platos als ein ununterbrochener fort,
l nur die Grenze übersprungen wird, die sein Denken überwältigte, indem es sich über sie stellte. Aus
i anaxagoräischen Satz war nur eine Seite entwickelt worden und zwar die formale der Methode,
rnach das Denken metaphysischen Fragen gegenüber sich auf sich selber stellen und seinen eigenen Ge-
en folgen müße. Allein Plato fand in ihm auch ein Gesetz des Inhalts, das ihm eng verwachsen
r mit dialektischer Behandlung überhaupt, ja so verwachsen war mit seiner ganzen Anschauungsweise,
ß es als innerste Grundlage und individuelle Richtung derselben sich zwar negativ begründen, nicht
er ableiten ließ aus irgend anderen Grundsätzen. Diese Grundanschauung Platos gieng darauf hinaus,
s Sein und nur das Sein zu erfaßen und darum als Seiendes nur das zu erkennen, was keine
estimmung an sich trüge, die nicht in dem des Seins enthalten sein könnte, also keine die irgendwie den
egriff des Seins alterirte. Mit dem Bedürfniß, dies zu suchen, verband sich die innere Gewißheit, daß
m Bedürfniß eine Wahrheit und Wirklichkeit entsprechen müße. Es brauchte sich nur zu entwickeln nach
n festbestimmten Gesetzen des Denkens, so mußte innerlich das wahre Sein und Seiende erfaßt und
ngeschaut werden können, mit einem Wort, das Denken brauchte nur setzend, hypothetisch, zu verfahren,
› mußte ihm werden, was es suchte. Darin spricht sich die erzeugende Macht des Geistes aus, daß ein
nneres Verlangen entsteht, wo eine individuelle Grundanschauung treibt, sich Geltung zu verschaffen, allen
törenden Einwänden der äußeren Umgebung, wie den hergebrachten Meinungen der Menschen zum Trotz.
Das Vertrauen auf die Wahrheit des individuellen Bedürfnisses läßt die Seele unbeirrt dem ihr vor-
chwebenden Ziele zustreben, bis sie es ganz ergriffen hat. So wird die Ideenlehre eine Nothwendigkeit
für Plato, aber mehr, als eine Hypothese, nothwendig nur für seine individuelle Denkrichtung war sie
darum doch nicht. Von allen Sätzen der platonischen Philosophie, die Gemeingut verschiedener Systeme
werden konnten, war es doch immer ein Spring zu dieser individuellen Anschauung, wie es immer ein
Spring bleibt vom Allgemeinen zum Individuellen, da dieses nie aus jenem kann begriffen werden. So
wahr also auch der innere Vorgang in Platos Seele in unserer Stelle gezeichnet ist für den, der das
Verständniß des Individuellen mit hinzubringt, so wenig läßt sich der Fortgang vom formalen Gesetz zu
dem Inhaltsgesetz aufzeigen; denn in Wahrheit ist jenes das Allgemeine, dies das Individuelle und das
letztere ist die treibende Kraft, die das Bedürfniß fühlte, sich jenes in vollem Maaße zu bemächtigen, um
selbst zu seinem Rechte zu kommen. Daher bezeichnet denn auch Plato an unserer Stelle, wie auch sonst
wohl, die Annahme der Ideen als ein *ὑποτίθεσθαι* (*ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὑτό* 100 B.)
Darin liegt das Gefühl, daß sie nicht die unmittelbare Konsequenz des Vorangehenden sei, und doch gibt
gerade dieses den Weg an, wie diese Annahme sich zur Ueberzeugung erheben und als wahr erweisen läße

nach formalem Denkgesetz 100 A. ἀλλ' οὖν δὴ ταύτῃ γε ὥρμησα καὶ ὑποθέμενος ἑκάστοτε λ
ἂν κρίνω ἁρρωμενέστατον εἶναι (in der inneren Anschauung.), ἃ μὲν ἄν μοι δοκῇ τούτῳ ξυμ
τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα — ἃ δ' ἂν μή, ὡς οὐκ ἀληθῆ;

Doch kehren wir nunmehr zu unserem Ausgangspunkt zurück: wie stellt sich Plato nach all
der Frage über das Entstehen und Vergehen? Nachdem also das Vorhandensein an sich seiender
der Ideen zugestanden ist, wird alles gewordene Sein der Erscheinungswelt zurückgeführt auf die μ
oder κοινωνία mit diesem Ansichseienden. Diese Ansicht kommt den Kennern Platos nicht une
denn sie ist die gewöhnliche; faßt man sie aber nach ihrem wahren Kern ins Auge, so ergibt si
sie weniger eine Lösung als eine Umformung der Frage in jene eine, alles verschlingende Ansch
weise bietet. Denn das Werden wird damit ganz bei Seite geschoben und nur das bestimmte S
Objekte erklärt durch das Inhäriren bestimmter Begriffe in ihnen, oder nach platonischer Weise du
Inhärenz in den Ideen. Die weitere Schwierigkeit, wie denn nun ein Wechsel in dieses Inhä
hältniß kommen könne, und woher dieser zu erklären sei, bleibt ganz unbeachtet. Das platonische
findet sich eben vollkommen befriedigt, wenn es das Werden in seinem Geworden
auf ein dem Begriffe zugängliches Sein zurückgeführt hat. Nun handelt es sich gar nicht mehr
Werden der Dinge, sondern lediglich um das Verhältniß der Begriffe zu einander, das natürli
ein festes und sich gleiches Sein voraussetzt, so daß das Entgegengesetzte ein Entgegengesetztes in
nehmen kann. Die Zurechtweisung, die sich ein ungenannter Theilnehmer der Unterredung 103 B.
dürften sich gewiß die meisten Leser des Dialoges auch gefallen laßen, eine ausdrückliche Erinneru
es sich hier nicht um die Dinge, sondern die Begriffe handele, denn der Ausgangspunkt dieser
suchung über Entstehen und Vergehen hatte darüber wahrlich nichts gesagt, vielmehr gerade das
der Dinge selbst der Betrachtung unterzogen. Plato hatte das so wenig vergeßen, wie wir es ü
werden; allein die einzig mögliche und nothwendige Lösung glaubt er inzwischen in der Zurückführ
begriffliches Sein gegeben zu haben. Wenigstens das dialektische Interesse hat sich dabei vollkon
beruhigen, wie aus dem ganzen Zusammenhang erhellt. Es knüpft sich nämlich daran theils eine
nißtheorie, theils eine metaphysische Erörterung über das Wechselverhältniß der Begriffe in den Di
einander. Darauf müßen sich die Beweise von der Möglichkeit des Ueberganges eines Dinges au
Sein in ein anderes gründen, wie sich der Beweis von der Unsterblichkeit der Seele darauf stütz
Zweck ist vollkommen erreicht, den Plato mit dem allgemeinen Exkurs verbinden konnte; der Di
hat eine sichere Grundlage, über die er nicht hinauszugehen braucht, und hinausgehen soll, weil jed
Behandlung des Werdens in das negative Gebiet der Widersprüche führen muß. Für uns dü
Ertrag sicher stehen, daß wir weder eine Erklärung der Genesis eines Seienden noch eine Darstell
Art seines Gewordenseins irgend von Plato verlangen und erwarten dürfen. Diese muß vielmehr
nie zu beherrschenden Zufall anheimgegeben, gleichgültig sein und alle Schlüße über zukünftige Ge
gen eines Dinges müssen sich darum stützen auf die ihm inhärirenden Begriffe. Das alles ließ s
wickeln aus dem Satze: daß es lediglich auf die Erkenntniß ankomme wie es einem Dinge am be
zu sein, zu thun und zu leiden. Dieser Satz hatte zunächst nur logische Nothwendigkeit der Unter
verlangt; aber diesem formalen Gesetze war ein Inhaltsgesetz gegenüber getreten, das uns die
auf die wir zurückgehen sollen, als selbstständige Wesenheiten kennen lehrte. Das Logische hatte si
ein Metaphysisches ergänzt — beide hatten dieselbe Unterlage, das wahre Sein. Daraus hob sich
wiederum die Erkenntnißtheorie und die Methode der Dialektik, in Begriffen zu operiren, hervo

rundet sich die Erörterung der anscheinend andere Lösung erheischenden Frage nach einer inneren individuell zu erfaßenden Einheit doch vollständig zusammenhängend ab und der Bruch existirt nur für uns, die wir nicht diese individuelle Anschauung an die Sache mit heranbringen.

Das ist aus Platos eigenem Munde die wichtige Bestätigung des Satzes, den wir aus der Konsequenz seiner individuellen Anschauungsweise gefolgert an die Spitze der Untersuchung stellten: daß er das Werden, als empirische Thatsache, niemals zu erklären und darzustellen unternehmen könne, sondern wo es sich geltend mache, zurückführen müße auf den begrifflichen Seinsinhalt. Wir haben somit gewissermaßen eine theoretische Begründung für unsere Auffaßung von der Bedeutung platonischer Mythen gefunden. Es könnte jedoch scheinen, als hätten wir dabei einen Punkt übersehen, der hier von großer Wichtigkeit sein dürfte. Die Erinnerung, die jenem Ungenannten zu Theil wird hatte nämlich die Resultate der mit p. 69 E. beginnenden Erörterung über das Verhältniß des Entstehens und Vergehens als in Uebereinstimmung mit dem eben Dargestellten, gelten laßen, nur darauf hingewiesen, daß es sich dort um die Dinge selbst handle, hier um die Begriffe. Demnach hätten wir vielleicht dort die eigentliche Ansicht Platos vom Werden der Dinge suchen sollen. Widmen wir also auch dieser Stelle eine kurze Aufmerksamkeit; sie wird nicht unfruchtbar sein für unsere Zwecke. Es war nämlich dort angenommen worden, daß alles aus seinem Gegentheile entstehe, das Größere aus dem Kleineren, und umgekehrt, das Beßere aus dem Schlechteren, Leben aus Tod, Tod aus Leben. Das gilt nun durchaus nicht von diesen Begriffen, als könnten sie jemals in ihr Gegentheil umschlagen, sondern nur von den Dingen. Indem Plato die empirisch gegebene Thatsache der Erscheinungswelt auffaßte, fand er sich zu jenem Satz genöthigt, weil zuletzt alles in ein und denselben Zustand — den Zustand des Todtseins übergehen würde, wenn man die Kreisbewegung in dem Werden aufhebe. Den Dingen, die sich im Werden befinden, kommen daher die Begriffe, die wir ihnen beilegen (103 B.) nur in komparativer, relativer Weise zu. Wir können sie für sich fixiren und erhalten dann die reinen Begriffe, die nicht in einander übergehen können; aber indem sie in der Gestalt der Dinge nur relativ existiren, bilden sich zwischen den Endpunkten einer Reihe, d. i. den äußersten begrifflichen Gegensätzen zugleich Uebergangsbegriffe, die mit den Gegensätzen selbst, je nach der Ordnung derselben, sich recht wohl vertragen und dadurch in der Erscheinung die relative Gestalt oder den bestimmten Werdens- und Verhältnißzustand der Dinge hervorbringen. So setzt der Uebergang des Wachens und Schlafens in einander die Mittelbegriffe des Einschlafens und Aufwachens voraus. Das Relative wird qualitativ nur mittelst des Quantitativen. Wenn nun das Werden selbst als die Kreisbewegung des Dinges durch diese Begriffsreihen hindurch in ihrer relativen Gestalt bezeichnet wird, so ergibt sich daraus, daß Plato ein absolutes Werden, ein Anfangen und Entstehen aus Nichts ebensowenig ein Aufhören und Aufgehen in Nichts gar nicht kann gelten laßen, daß also für das werdende Ding jedesmal ein Seinszustand vorausgesetzt werden muß, nur einer mit einer anderen Bestimmung als eben die ist, in welche es nunmehr eintreten soll. Auf diese verschiedenen begrifflichen Bestimmungen kommt es demnach auch hier an.

Demnach erhalten wir auch von dieser Seite eine Bestätigung unseres Satzes, daß für das Werdende jedesmal ein Sein vorauszusetzen sei; aber mit der näheren Bestimmung, daß dieses Sein, als Zustand gefaßt, relativ das Entgegengesetzte dessen sein müße, in welches das werdende Ding übergeht. Es verbindet sich also eine positive Bestimmung mit der bereits festgestellten negativen. Aus dieser geht nur die Unmöglichkeit für die Dialektik hervor, das Werden der Dinge als solcher zu behandeln und damit die Nothwendigkeit eines ergänzenden, die Lücke ausfüllenden Hülfsmittels; aus jener ergibt sich zugleich ein

technisches Gesetz, das für die Anwendung dieses Hülfsmittels, also die mythische Darstellung sei Wichtigkeit wird. Wenn daher der Mythus einen bestimmten Zustand eines Dinges vorführt, so doch ausgehen von dem relativ entgegengesetzten Zustand desselben Dinges und zwischen beiden di gangsmomente in der Form historischen Zusammenhangs ergänzen. Für den psychologischen Myth diese Bestimmung unmittelbar fruchtbar, weil schon aus ihr die Annahme des Präexistenzzustan Seele nothwendig würde.

Das Ergebniß dieser kleinen Untersuchung beschränkt sich zunächst nur auf den Satz, den w schon als Behauptung aussprachen, daß eine Darstellung des Werdens der Dinge, eine genetisc wicklung, durchaus nicht im Interesse der platonischen Philosophie gelegen habe. Wenn nun gleich Mythus einen Ersatz für diesen Mangel bieten soll, so entsteht natürlich die Frage, an welchen denn dieser Mangel so fühlbar geworden sei, daß er mythische Darstellung nothwendig gemac Diese Frage verlangt eine doppelte Beantwortung nach dem inneren Grund und nach der äußeren der Mythen: 1) welche Objekte nöthigen zu dieser Art der Behandlung und 2) an welchen Ste Dialoge? Was zunächst die Objekte anbelangt, so ist es klar, daß alle Gegenstände der Erfah sie alle geworden sind, nach ihrer eigenen Natur möglicherweise einer mythischen Behandlung un konnten. Daß sie aber in Wirklichkeit nicht ganz und gar von aller Darstellung ausgeschloßen davon liegt der Grund in der Natur des menschlichen Denkens und seiner Stellung den Objekten über. Es kann sich die menschliche Seele gegen die Welt der Erscheinung nicht in so schroffen G stellen, um nicht zu sagen, ganz und gar von ihr abschließen, daß diese nicht doch wieder in de des Denkens eindränge und damit zugleich die Form ihres eigenen Daseins in irgend einer W Geltung brächte. Wollte Plato zu einer vollen Entfaltung seiner dialektischen Lehre gelange treibende Kraft in der ontischen Weltanschauung lag, so stieß er überall an die Objekte der Erfah und das nicht blos, um sie aus dem Wege zu räumen, sondern auch um theils seiner Dialektik vol Herr werden zu können, theils um deren Resultate für das irdische Dasein, sich selbst und seine Ur fruchtbar zu machen. Denn das Interesse theilt natürlich seine Philosophie mit aller Philosophie, auch für das unmittelbare Leben geltende Normen aufstellen will, und sie mußte es in um so höhere je inniger sie sich aus der sokratischen Lehre erwachsen fühlte. So hatte die Dialektik doch wiede Welt der Erscheinungen zur Voraussetzung und zum Gefolge, so daß ihr eigener Zweck es e mußte, die herandringenden Objekte der Erfahrung nicht überall abzuweisen. Daher hat denn allen Theilen der Philosophie der Mythus eine Stelle gefunden, weil der Inhalt der Erfahrungs Theile durchziehen mußte. Ich habe darüber in der o. a. Abh., p. 39, gesprochen und verweise h meinen darauf. Natur und Staat sind die umfangreichsten Gestaltungen der Erscheinungswelt u gehört jene dieser vollkommen und nur ihr an und steht in schroffstem Gegensatz zu der reinen und ihrer Ideenlehre, einem so zu sagen transscendenten Objekte des Erkennens; der Staat dem Inbegriff der ganzen Sittlichkeit, ließ sich von verschiedenen Standpunkten betrachten, rein be wie er sein soll, und zweitens, wie er ist, d. h. wie er geworden ist. Jener Standpunkt der tung ist der eigentlich platonische; aber da er sich eben unterscheidet von den wirklichen staatlic gesellschaftlichen Zuständen, bedarf auch er einer Ergänzung um des Gegensatzes willen. Aber ge besondere Betrachtung von Staat und Natur ließen sich, weil sie zunächst dem dialektischen Inter

fern lagen, am längſten verſchieben und treten daher bekanntlich auch erſt in der ſpäteren Periode des Philoſophen hervor, nachdem die eigentliche Dialektik bereits zum Abſchluß gediehen war. Dagegen iſt es von der größten Wichtigkeit, zu wißen, welches Objekt der Erfahrung zuerſt einen Mythus hervorrief; denn der erſte Mythus wird maaßgebend ſein für alle folgenden. Dieſes Objekt muß der Dialektik am nächſten geſtanden haben, ſo daß ſie ſelbſt nicht begründet werden konnte, ohne ſich mit ihm abgefunden zu haben — das iſt aber die menſchliche Seele. Die Dialektik drängte zu der Annahme ſeiender Weſenheiten, die nicht in der Erſcheinung aufzuzeigen waren; die aber gleichwohl Nothwendigkeit haben ſollten für die Erkenntniß. Die ſubjektive Erkenntniß gieng alſo über das hinaus, was der unmittelbaren Wahrnehmung geboten war. Sofern nun die Seele Trägerin der Erkenntniß iſt und in ihr das objektive Sein ſich abſpiegeln ſoll, mußte ſich mit der Dialektik zugleich eine konkrete Anſchauung von der Seele bilden. Die Seele iſt aber wie der ganze Menſch, ein Ding der Erſcheinung und der Begriff des Werdens und der Entwicklung konnte von ihr nicht ausgeſchloßen werden, da die tägliche Erfahrung die verſchiedenſten Zuſtände innerhalb der einzelnen Seelen, wie die größten Verſchiedenheiten aller unter einander nachwies. Da entſtanden denn alle die Fragen über den eſentiellen Grund dieſer Erſcheinungen, welche von der reinen Dialektik zunächſt nicht entſchieden werden konnten. Wie verwickelt das Problem Plato ſelbſt erſcheinen mußte, wird uns die genauere Erörterung des pſychologiſchen Mythus im Phädrus lehren; wie eine Löſung der verſchiedenen Probleme aus dialektiſchen Gründen ſelbſt nothwendig war, davon kann man ſich aus meinem Aufſatz in der Z. f. A., 1854. überzeugen. So kam es denn, daß die lebendige Anſchauungsfähigkeit Platos zugleich mit der Ausbildung der Dialektik den pſychologiſchen Mythus ſchaffen mußte, und daß dieſer zwar nicht ſeinem Inhalt, wohl aber nach innerer Form und Bedeutung Grundlage oder vielmehr Muſterbild aller ſpäteren mythiſchen Darſtellungen geworden iſt.

Wenn es alſo feſtſteht, daß eine mythiſche Darſtellung überall da erfolgen werde, wo ein Knotenpunkt in der Lehre Platos ſelbſt eintritt, zwiſchen wahrhaft Seiendem, das in begrifflicher Unterſuchung, und zwiſchen einem Werdeprozeß, der in einer ergänzenden Anſchauung die entſprechende Darſtellungsform findet, ſo führt uns das auch zu der Löſung der Frage, an welchen Stellen der platoniſchen Dialoge vorzugsweiſe Mythen auftreten mußten. Denn die Natur der Sache bringt es mit ſich, daß ſolche Knotenpunkte nicht an jeder beliebigen Stelle mögen geſchürzt und gelöſt werden. Schon das künſtleriſche Intereſſe, welches eine beſtimmte Ordnung, ein Maaß in der Wahl der Darſtellungsformen verlangt, konnte nicht dulden, daß Verſchiedenartiges willkürlich durcheinander geworfen werde. Aber die Form muß ſich gleichwohl richten nach dem Inhalt und die naturgemäße Vertheilung des Inhalts wird daher auch dem Verlangen rechter Formvertheilung befriedigend entgegenkommen. Die dialektiſche Erörterung hat es nur mit Begriffen zu thun, die ihr Sein für ſich haben und unter einander in nothwendigem Zuſammenhang ſtehen. Aber die Begriffe haben wiederum ihre eigenthümliche Art der Verbindung mit Dingen der Erſcheinung. Sie ſetzen nämlich entweder ein Gebiet der Erſcheinung, eine Geneſis des Seienden voraus als Grundlage ihrer eigenen Nothwendigkeit, ſodaß ein begriffliches Gebiet aus jenem als die Folge für das ſubjektive Erkennen hervorgeht, oder ein Syſtem in ſich abgeſchloßener Begriffsbeſtimmungen bringt als Folge ſeiner ſelbſt einen beſtimmten Zuſtand der Realität der Erkenntniß zum Bewußtſein. Die begriffliche Erörterung verlangt in dieſem zweiten Fall einen Abſchluß in der Anſchauung eines ſolchen nach Denknothwendigkeit zu erwartenden Zuſtandes. Denn ſo abſtrakt iſt die platoniſche Philoſophie am allerwenigſten, daß ſie ſich zurückziehen könnte und wollte von allen Thatſachen des Werdens und Gewordenſeins, wenn dieſe ſich ſelbſt nur in Seinszuſtänden fixiren laßen. So ſehr vielmehr die Begriffe, als Ideen gefaßt, eine objektive

Realität in ſich bilden, ſo ſetzt doch auch ihre Erkenntniß andererſeits Thatſachen der Erſcheinu voraus oder bedingt beſtimmte Thatſachen, deren innere Art und Geſtaltung aus ihrem Zuſamm logiſch zu folgern iſt. Da nun jeder Dialog Platos ein in ſich abgeſchloßenes Ganze bildet, mit Kreis von nahe verwandten Begriffen und aus den Begriffen folgenden Geſetzen, keiner aber ſich u bar fortſetzt in dem anderen, ſo hat die Betrachtung der Dinge und Thatſachen, die eine Geneſis einſchließen, vorzüglich an zwei Stellen Zugang, im Anfang und am Ende des Dialogs. Da die Stelle einer dialektiſchen Betrachtung der Geneſis des Seienden der Mythus tritt, ſo dient dieſ entweder zur Grundlage der folgenden rein begrifflichen Erörterung, die den Kreis ihrer Begriffe ſt die vorausſtehende Anſchauung eines Gewordenen, oder andererſeits zum Abſchluß für ein beſtimm biet begrifflicher Entwicklung, ſo daß er alsdann die Zuſtände in einer großartigen Anſchauung wi die aus jener erfolgen ſollen. Eine Ausnahme muß hiervon nothwendig gemacht werden, d. i. handlung der Phyſik im Timäus. Die ganze Natur iſt ein Gebiet des Werdens und alles in Gewordenes. Darum iſt der ganze Timäus ein großer Mythus und es iſt ſchwer zu entſcheil man richtiger ſagt, die dialektiſche Betrachtung der Natur ſei von mythiſchen Elementen ganz du oder der Mythus von der Natur erſcheine hier in annähernd dialektiſcher Form.

Als Beiſpiel für die zweite Art von Mythen erinnere ich an die beiden, welche den Phaedon zehnte Buch der Politeia abſchließen. Zu der erſten Art gehört dagegen der Mythos im Phaedrus, eben Gegenſtand beſonderer Betrachtung für uns werden ſoll. Höchſt intereſſant dürfte in dieſer Beziehung im Politicus, p. 268 E. ff., gegebene große Mythos ſein. Ihm iſt ſchon eine freilich nicht ſehr u reiche dialektiſche Erörterung vorausgeſandt und folgt eine größere nach, ſo daß es ſcheinen köm hätten wir hier einen ganz beſonderen Fall, einen Mythos in der Mitte dialektiſcher Unterſuchung man aber genauer zu, ſo wird man den Grund dieſer Erſcheinung leicht erkennen, denn die voran Unterſuchung über das Weſen des Staatsmanns hat im Verhältniß zum Ganzen des Dialoges f negative Bedeutung. Abſichtlich läßt ihr nämlich Plato einen Fehler unterlaufen, der die Fortſetz Unterſuchung ohne neue Grundlage unmöglich machte. Er hatte die Saiten zu hoch geſpannt und eben keinen wirklichen Staatsmann und König dargeſtellt, ſondern einen ſo ideal gehaltenen, daß ſtändig mit Gott, dem höchſten Lenker der Menſchengeſchicke, ſelbſt zuſammenfallen würde. Das w die Aufgabe und doch wird dieſe und ihre Bedürfniſſe erſt zur vollen Klarheit gebracht durch die der Einkleidung. Denn wenn der wirkliche Staatsmann dargeſtellt werden ſollte, ſo konnte das ſchehen, auf dem Boden ſeiner Wirkſamkeit, dem wirklichen Staate; der gewordene Zuſtand men Staatsverhältniſſe mußte alſo die Grundlage dazu bilden. Darum tritt der Mythus ins Mit eigentlich unmittelbar keine materiellen, wohl aber einen bedeutenden formellen Fortſchritt herbeiführt. nun auch der Mythus, um die Lücke der genetiſchen Poſtulate auszufüllen, an das vorweg gen begriffliche Verhältniß anknüpft, ſo iſt doch ſein eigentlicher Zweck, die Hauptunterſuchung erſt zu lichen. In der äußeren Stellung zu dialektiſcher Unterſuchung hat der Mythos über den Eros im poſion große Aehnlichkeit mit jenem; da er der richtigen Einſicht in die mythiſche Form am Schwierigkeiten entgegenſetzen dürfte, halte ich es für nöthig, ihn hier einer kurzen Betrachtung zu unte

Suſemihl ſagt darüber in ſeinem Probromus platoniſcher Forſchungen p. 52: „dieſer Mythus ſcheidet ſich weſentlich von allen ſonſtigen platoniſchen Mythen, in welcher das Erkennen u mythiſche Anſchauung noch nicht auseinander getreten ſind; er iſt mit philoſophiſchem Bewußtſe künſtleriſcher Weisheit geordnet. Wozu denn aber, möchte man fragen, das Spielen mit der my

Form? Vielleicht gerade wegen des Kontrastes gegen den Aristophanes, vielleicht auch gegen die mythologischen Argumente der übrigen Vorredner, also um zu zeigen, wie nur der eigentliche Philosoph auch diese Form philosophisch, d. h. durchsichtig für den Gedanken verwenden kann.“ Ich darf zwar annehmen, daß der Verfaßer jetzt auch hierüber anders denken wird (vgl. Neue Jahrbücher f. Phil., Bd. 68, Heft 6. p. 598), aber ich glaubte diese Stelle dennoch erwähnen zu dürfen, um daran die Bemerkung zu knüpfen, daß meiner Ansicht nach eine Scheidung zwischen Mythen unbewußter und nothwendiger, oder bewußter und willkürlicher Art nicht mehr statthaft sein kann, daß vielmehr allen ein gemeinsamer Grund zu allen Zeiten unterlegen habe. Der Grund, welchen Susemihl für den vorliegenden Fall aufstellte, kann nicht befriedigen, denn er ruht nicht auf der Bedeutung mythischer Form überhaupt. Allerdings hat es auch nicht geringe Schwierigkeit bis zur Einsicht in die Nothwendigkeit dieses kurzen Mythus zu gelangen, welcher der Seherin Diotima in den Mund gelegt ist. Er stellt die Natur des Eros dar; aber diese war auch schon in der vorhergehenden dialogischen Erörterung begrifflich festgestellt. Es war wenigstens gesagt worden, daß die Liebe sich stets auf ein Objekt beziehen müße, daß der Grund derselben die Bedürftigkeit sei und endlich, daß die Bedürftigkeit, aus der das Begehren hervorgeht, für den Begehrenden selbst voraussetzen laße, daß er den Gegenstand des Begehrens nicht selber besitze, daß also Schönheit und Gutes, sofern es das Objekt der Liebe ist, den Liebenden oder der Liebe selbst nicht zukomme, da es ja der geliebte Gegenstand ist. Daraus folgt aber nicht, daß dem Eros das Gegentheil zukomme, Häßlichkeit und Schlechtigkeit, sondern daß er in der Mitte stehe, nicht häßlich sei und nicht schlecht, aber auch nicht im Besitz des Schönen und Guten. Wenn nun der Mythus nichts weiter enthält als diese Gedanken, dann kann man mit Recht fragen, worin ist überhaupt seine Berechtigung zu suchen? Bringt er nicht in die begriffliche Erörterung der Sache eine müßige Unterbrechung, die an die Stelle klarer Bestimmungen phantastische Bilder setzt? Aber die Darstellung schon ist doch so kunstvoll und sein bedeutungsvoller Inhalt trifft so unmittelbar, daß man den Vorwurf nicht aussprechen kann, ohne nach einem Mittel zu suchen, wie er beseitigt und Plato vertheidigt werde. Das Vorgeben eines künstlerischen Interesses reicht nicht aus; denn das ist nur formeller Art und nichts tadelt Sokrates selbst so sehr als die Form ohne Inhalt an den anderen Reden. Vielleicht möchte man sich versucht fühlen, einen hinreichenden Grund in dem unmittelbar vorangehenden zu finden. War nicht Eros als ein Dämon bestimmt, als ein persönliches Wesen? Verlangte nun nicht die persönliche Anschauung gegenüber der abstrakten Begriffserörterung eine weitere Ausmalung der persönlichen Verhältnisse, schon der Vollständigkeit wegen? Und wäre nicht Sokrates ganz und gar abgeirrt von dem eigentlichen Thema des ganzen Symposiums und der Anschauungsweise, die alle Reden seiner Vorredner durchdrungen hatte, wenn er diese persönliche Anschauung verließ? Aber, können wir auf das Erste antworten, warum bringt Diotima dieses persönliche Wesen in die Erörterung herein? Freilich ist das der Grund des folgenden Mythos, aber er ist selbst herbeigezogen und die Personifikation, die an die Stelle eines Begriffes tritt, ist selber mythisch! und auf das Zweite gerade dadurch, daß Sokrates sich nicht in direkten Gegensatz zu seinen Vorrednern stellt, wird er seinem eigenen Versprechen untreu, wornach er hatte lediglich die nackte Wahrheit ohne Bilder und gesuchte Redensarten sagen wollen. Das Recht zur Mythenbildung muß also auch hier tiefer liegen. Es fragt sich, ist jene von mir aufgestellte allgemeine Bedeutung des Mythos auch hier zuläßig, daß er an der Stelle einer genetischen, in Begriffe nicht zu faßenden Entwicklung trete. Man könnte einwenden, da die begrifflichen Verhältnisse selbst schon angegeben seien, so könne hier der Grund darin nicht gesucht werden. Diesem Einwurf müßten wir weichen, wenn in der That dieser begrifflichen Erörterung gegenüber kein Fortschritt sichtbar wäre,

wie er für die folgende wiederum begriffliche Erörterung zur Grundlage werden konnte. Die vor
Erörterung hält ſich nämlich ſo ſehr im Allgemeinen, daß weder die beſtimmten Arten der Liebe
ausgeſondert, noch viel weniger der Grund ihrer Entſtehung begriffen werden. Es iſt aber d
der Trieb in der menſchlichen Seele, das Schöne und Gute erkennend zu erfaßen und fortzupfla
Anderen. Das Theoretiſche und Praktiſche ſteht auch hier in innerer Verbindung. Ein ſolcher T
individueller Art in jedem Subjekte. Daher iſt er etwas Subjektives, das einer Ergänzung beda
ein Objekt als ſeinen Inhalt und ſein Ziel. So muß ein Subjektives mit einem Objektiven in
Verbindung oder Verwandtſchaft ſtehen — eine gleichſam vorgebildete Harmonie. Der Trieb, der
will und zugleich produktiv ſein ſoll, bedarf einer inneren Fähigkeit, einer Seeleneigenſchaft, die
Verwirklichung möglich macht und weil er individueller Art iſt, iſt er zugleich verſchieden
nach der individuellen Beſchaffenheit der Seele, hat verſchiedene Stadien nach demſelben
durchlaufen und verſchiedene Ziele für verſchiedene Klaſſen der Seelen. Alle dieſe Momente ſind
ander geknüpft und bedürften zu ihrer Entwicklung einer gar weitläufigen Erörterung, die begri
ſelbſt nach dem Standpunkt einer anderen Philoſophie — nur auf dem Weg von unten nach ober
geführt werden könnte. Das wäre ein gar mühſamer Weg und machte ein Eingreifen in die gan
loſophie nothwendig; ſtatt deßen wählt Plato einen weit kürzeren, der zu demſelben Ziele führ
einziger Mythos bindet jene Momente ſämmtlich in einander und verſchlingt ſie einſtweilen ſo feſt
Anſchauung des Hörers, daß nunmehr die begriffliche Erörterung alles darin in einer genetiſchen Su
an dem Bande perſönlicher Verwandtſchaft und Eigenthümlichkeit Aufgereihte, nur zu analyſiren
und es kann ſich in jedem einzelnen Punkte der Hörer orientiren an der einſtweilen der Phant
eingeprägten Anſchauung. Daran tritt die innere Zuſammengehörigkeit der Begriffe, die Folge d
aus den anderen, die Schlußnothwendigkeit aus gegebenen Prämiſſen von ſelbſt ſcharf charakteriſirt
Man betrachte den Inhalt des kurzen Mythos, ob er die angedeuteten Forderungen wirklich erfülle
iſt der Sohn der Penia und des Poros. Jene iſt die Bedürftigkeit, dieſen hat man früher als der
fluß und Reichthum, Suſemihl neuerdings als die Erwerbsfähigkeit beſtimmt. Jener Begriff
der That theils zu weit, theils zu eng, dieſer bedarf noch einer Ergänzung. Da der Eros zugleich
ausgeht, zu erzeugen (**206 E.** *ὅθεν δὴ τῷ κινοῦντί τε καὶ ἤδη σπαργῶντι πολλὴ ἡ πτοίησις
περὶ τὸ καλὸν διὰ τὸ μεγάλης ὠδῖνος ἀπολύειν τὸν ἔχοντα*), ſo ſetzt er einen Inhalt der Seele
Das iſt, wie der Phädros ſelbſt lehren kann, überhaupt platoniſche Anſicht, daß auch die Fähigk
Seele das Ideale zu erfaßen, auf einem ihr inhärirenden idealen, wenn auch noch im Unbewußtſein
mernden Inhalt beruhen muß. Daher vertritt der Poros zunächſt dieſen mitgebrachten Inhalt und
geht die Erwerbsfähigkeit, als identiſch mit ihm hervor; denn die produktive Thätigkeit der Seele
und erhöht zugleich ihren eigenen Inhalt. Der Eros kann demnach nur ſein in einer Seele, d
Bedürfniß fühlt, ſich Inhalt zu ſchaffen und dieſem Bedürfniß muß die Kraft entſprechen, die Kraft
aber darauf, daß ſie den Inhalt ſchon implicite hat. Wann entſteht nun dieſer Trieb in der
Eros wird erzeugt an dem Tage, da Aphrodite geboren wird, d. h. ſobald das Schöne oder Gute,
auch noch in kleiner Geſtalt, der Seele entgegentritt, da muß der Trieb nach ſeinem Beſitz er
Und wie iſt der Trieb in der Seele ſelbſt beſchaffen? Das ergeben die mannigfaltigen Eigenſchaf
Eros, die er von Vater und Mutter empfangen hat, und welche nun die verſchiedenſten, individuellen
zuſtände vertreten.

Doch wir haben in unserer obigen Entwicklung auch noch keinen anderen Grund des Mythos festgestellt als einen künstlerisch formeller Art, nur mit dem Unterschied von dem früher abgewiesenen, daß er den Fortschritt in der Darstellung der Diotima veranschaulichen dürfte. Aber die Form gründet sich auf den Inhalt, den sie zu bewältigen hat. Denn jener formelle Zweck würde wohl auch durch andere Mittel erreichbar sein; aber die Art des Inhalts ist es, welche die Mythenbildung nothwendig machte. Betrachtet man die aneinander geknüpften Momente genauer, so wird man einsehen, wie sie alle den Begriff des Werdens involviren. Schon wenn es heißt, der Trieb nach dem Schönen und Guten und der Glückseligkeit, sei ein der Seele immanenter und entspreche dem objektiv Schönen und Guten, das er als Ziel verfolge, so liegt der Philosophie ein Nachweis ob, wie er in die Seele gekommen sei und worauf sich diese Einstimmung zwischen Subjektivem und Objektivem gründe. Das war aber wiederum die für Plato einer dialektischen Lösung nicht fähige Frage. Sie wird durch den Mythos vollständig beseitigt; indem an die Stelle des Seelentriebes, der so individueller Art ist, ein persönliches Wesen hypostasirt wird. Damit wandelt sich die philosophische Frage nach der Entstehung des individuellen Triebes in eine Genealogie dieses dämonischen Wesens um und die Darstellung der mannigfaltigen Erscheinungsformen des Triebes je nach den Individualitäten der Seele, wird zu einer Darstellung der Wirkungen eines allgemeinen, doch persönlich anschaubaren Wesens in ihnen! Es entsteht eine merkwürdige Verflechtung des Allgemeinen und Individuellen dadurch, daß das empirisch Gegebene gleich in seiner allgemeinen Bedeutung vorausgesetzt wird und dies braucht nur blos, weil es Macht hat über alles als ein göttliches Wesen den Einzelnen selber inhärent gedacht zu werden, um vollständig deßen speziellen Forderungen zu entsprechen.

Am Schluße dieser allgemeinen Entwicklung mache ich noch darauf aufmerksam, was ich bereits an der Spitze dieser letzten Untersuchung über den Mythos im Symposium hervorhob, daß von einer verschiedenen Grundbedeutung platonischer Mythen oder verschiedenem Zweck derselben auf verschiedenen Entwicklungsstufen der platonischen Philosophie keine Rede sein kann. Der willkürlich angenommene Unterschied, daß die Mythen früher der Wahrheit selbst gedient hätten, wenn Plato zu voller Einsicht in dieselbe dialektisch nicht habe vordringen können, später aber nur der Wahrscheinlichkeit, diese Scheidung muß nunmehr ganz aufgegeben werden. Gerade eine sorgfältige Vergleichung des Inhalts im Mythos des Phädrus mit der dialektischen Darstellung derselben Lehre im Phädon u. s. w. kann hierüber zur vollen Ueberzeugung führen. Denn in der That ist der Inhalt der Lehre in beiden im Ganzen identisch und man muß also eine vollständige Einsicht in dieselbe von Seiten Platos schon bei der Abfaßung jenes Mythos voraussetzen. Die wenigen Abweichungen werden sich aber eben als nothwendige Accidentien der mythischen Form erkennen laßen. Wenn nun aber gleichwohl dieselbe Lehre mythisch und auch dialektisch behandelt wurde, so hat dafür Susemihl in seiner Recension meiner früheren Abhandlung (Neue Jahrbücher für Philologie u. s. w., p. 558) die richtige Erklärung bereits gegeben, wenn er sagt, „daß einer früheren Stufe der platonischen Philosophie manches noch in der Form des Werdens erscheine, was in der weiteren Fortbildung sich bereits zu einem festen Sein mit dogmatischem Gehalte koncentrirt hat“. Uebrigens wird es nöthig sein, in solchen Vergleichen wohl darauf zu achten, ob nicht der verschiedene Zweck und die verschiedene Anlage zweier Dialoge in dem einen ein Eingehen auf die Werdensform des Dinges selbst verlangte, während sie in dem anderen nur auf seinen begrifflichen Seinsgehalt Rücksicht zu nehmen hatte.

Man darf aber das Mythiſche der platoniſchen Philoſophie auch nicht blos auf die zu einer a
deten, ſelbſtändigen Darſtellung erwachſenen und ausgebildeten Mythen beſchränken. Vielmehr dur
und durchzieht es die ganze platoniſche Philoſophie in eigenthümlichen Geſtaltungen, unter denen ir
dere die Hypoſtaſirung von Perſönlichkeiten charakteriſtiſch hervortritt, als die eine Sache geſchaffen,
oder entwickelt hätten. Die platoniſche Dialektik hat ihre eigenthümliche innere Denkform, in
ſich darſtellt, und das Mythiſche gehört mit dazu, nur beſchränkt auf einen beſtimmten Kreis von D
Was ich oben ausſprach, iſt hierbei feſtzuhalten: die Erſcheinungsdinge drängen allem Denken, eb
es an ihnen ſich gebildet und entwickelt hat, auch die Form ihres Daſeins auf. So ſehr nun auc
in ſeiner metaphyſiſchen Anſchauung, theoretiſch, einen entſchiedenen Gegenſatz gegen dieſe Daſeinsfo
ſchlägt, ſo wenig vermag er doch in der Entwicklung ſeiner Gedanken dieſer Form ſich zu entſ
Während daher der Grundtypus ſeines Denkens, ſo zu ſagen, dramatiſcher Art iſt — denn
wickelt ſich gleichſam vor unſeren Augen und breitet ſich in gegenſätzlicher Form in jedem Dialoge
eine beſtimmte Reihe von Begriffen aus — ſo kommt in den Mythen ein epiſches Element hinz
ches immer eine nothwendige Ergänzung des Dramatiſchen iſt. Es iſt pſychologiſch betrachtet ein
würdiger Beweis dafür, daß das menſchliche Denken, wo es in voller Kraft, wenn auch noch ſo ind
vorhanden iſt, nicht in vollſtändiger Iſolirung und Beſchränkung auf eine ſelbſtgewählte und abg
Sphäre verharren kann, ſondern von Außen gezwungen, alle ſeine Richtungen, wenn auch die e
anderen untergeordnet, bethätigen muß, gleich wie das Auge nicht auf einen Punkt nur blicken
ſondern unwillkürlich auch Bilder der umgebenden Dinge in ſich aufnehmen muß. In der That h
platoniſche Philoſophie höchſt mager und abſtrakt ausfallen müßen, wenn ihr Urheber nicht mit dieſ
der Anſchauung begabt geweſen wäre, die ihn immer wieder zu dem Leben und ſeinen Geſtaltun
eigenthümlicher Weiſe hinzog. Aber die mythiſchen Elemente hängen ſo feſt zuſammen mit dem Ke
der platoniſchen Lehre, daß dieſe ohne jene gar nicht gedacht werden kann.

Freilich war demnach auch der eigentliche Inhalt der Lehre, d. h. die weſentlichen Entwicklungsn
derſelben, vollſtändig ausgebildet, ehe der Mythus möglich ward; denn dieſer iſt nur als ein jenen zuge
Ergänzungsglied zu begreifen. So lange Plato noch nicht über den ſokratiſchen Standpunkt hinausgekomm
gab es für ihn noch keine Mythen, ſobald er aber den ihm eigenthümlichen errungen und ergriffen hatte, n
der Mythus da. Vielleicht darf man mit Recht behaupten, ſo parador es klingen mag: mit dem
ſchen beginne erſt das rein Platoniſche — parador, inſofern doch die poſitive Weltanſchauung i
der Mythenbildung vorausgehen muß — mit Recht aber, wenn man bedenkt, daß die Darſtellu
poſitiven Lehre erſt beginnen konnte, nachdem ſich Plato abgefunden hatte mit den Dingen der
nungswelt. Die Form dazu war aber die mythiſche. Vielleicht hat inſofern die alte Tradition re
Phädrus als das Erſtlingswerk Platos zu bezeichnen; das ächt Platoniſche in ſeinem Unterſchied v
Sokratiſchen beginnt wenigſtens mit ihm und die vorlaufenden Dialoge gehören dem Geiſte nach m
ſokratiſchen als der platoniſchen Philoſophie. War alsdann der Sprung geſchehen, über die Dir
Werdens hinweg, ſo konnte ſich die Dialektik frei in ſich ergehen, bis ſie ihres Inhalts vollkomme
geworden war; dann aber begann für Plato wieder eine neue Periode, in welcher das Streben, di
lektik vollſtändig auseinanderzuſetzen mit der Erſcheinungswelt, wieder das Vorwiegen des Mythiſch
anlaßen mußte. Der Timäus und der Anſatz, den der Kritias nimmt, beweiſen das hinl
Die Leges verleugnen auch in dieſer Hinſicht allen platoniſchen Charakter, ſodaß mir die Annahi
der Urheberſchaft Platos trotz der ariſtoteliſchen Autorität pſychologiſch unhaltbar ſcheint. Statt

erwartenden mythischen Charakters sind sie ganz rationalistisch. Ein Umschlagen der platonischen Denkweise in den von ihm überwundenen Rationalismus seiner Zeit scheint mir aber ein Unding. Mit dem Bruchstück des Kritias endet vielmehr die schriftstellerische Thätigkeit Platos, die sich nur in der darin angeschlagenen Weise hätte fortsetzen können.

Wenn man nun einen Mythus oder mythische Apparate zu erklären unternimmt, so muß man sich vor allem hüten, sie umzusetzen in eine andere, vielleicht naheliegende, Auffaßungsweise derselben Thatsachen. Gerade weil meine frühere Darstellung desselben Gegenstandes zu dieser Meinung Anlaß geben konnte, mache ich hier auf diesen Umstand besonders aufmerksam. Ist die Bestimmung richtig, das Mythische sei eine nothwendige Form des Denkens oder Anschauens für gewisse Objekte, so verträgt sich damit schlechterdings nicht ein willkürliches Umsetzen und Umbilden seines Gehaltes. Denn das Mythische ist nicht gleichbedeutend mit dem Allegorischen, sodaß etwas Anderes gesagt würde als gedacht werden müßte. Wohl aber verbindet sich das Mythische vielfach, namentlich in dem einzelnen Ausdruck mit allegorischen Elementen; diese müßen natürlich in ihre wahre Bedeutung umgesetzt werden, sonst werden sie auch nicht verstanden. Dagegen hat das spezifisch Mythische seine eigenthümliche Berechtigung und will nur in dieser begriffen werden. Dazu gehört allerdings auch, daß man sich über das Wesen der Thatsachen Rechenschaft gebe, welche den Mythus nothwendig machten und über die Beziehungen in ihnen, welche Plato als die wesentlichen hervorhob und auf seine Darstellung bestimmend einwirken ließ. Dann aber muß man sich damit begnügen, die Anschauung festzustellen, durch welche Plato meist in der Form einer historischen Entwicklung einen festen begrifflichen Inhalt an die Stelle genetischer Entwicklung der Dinge setzte. Die Form der historischen Entwicklung ist dabei gleichgültig; aber die mythische Anschauung selbst, welche den begrifflichen Inhalt umkleidet, hat so gut dogmatische Bedeutung, wie die aneinander gereihten Begriffe, wenn auch ihre dogmatische Bedeutung nur individueller Art sein kann, sofern sie einem individuellen Bedürfniß abhilft. Allgemeines läßt sich in Individuelles umsetzen; aber nie das Individuelle in Allgemeines! Es ist schwer über diesen Punkt im Allgemeinen zu sprechen; die Betrachtung der Sache an konkretem Beispiel wird ihn hoffentlich in helleres Licht setzen. Leichter verständlich ist die Sache bei den mythischen Apparaten, bei den von mir so genannten hypostasirten Persönlichkeiten, nur daß hier, wie sich gleich zeigen wird, eine andere Schwierigkeit erhebt, da nicht allen vollständig gleiche Geltung kann zuerkannt werden. Faßt man sie alle nur als Hypostasen, so ertödtet man damit das konkrete Leben, welches für Platos denkendes Anschauen Bedürfniß ist und muß konsequent das Wirken einer weise ordnenden, vernünftig schaffenden göttlichen Persönlichkeit in reine Naturnothwendigkeit umbilden. Ich verhehle mir keineswegs, etwa aus falscher Sucht, Platos religiöse Gesinnung zu erheben, daß die Konsequenz seiner Lehre der Pantheismus war. Ja gerade seine ontische Weltansicht, die, wie ich früher gezeigt habe, die Begriffe der Inhärenz und Immanenz zu Trägern hat, macht ihn, wenn auch nicht zum ersten Begründer, so doch zum Ausbildner der pantheistischen Weltanschauung in der Wißenschaft. Aber davon muß man doch wieder unterscheiden, was als individuelles Bedürfniß, ich möchte sagen, des platonischen Glaubens vollkommen ernst gemeint ist. Dahin gehört die Annahme des persönlichen Gottes. Sie ist mythisch; denn sie ruht mit aller Mythenbildung auf ein und demselben Grunde, aber sie ist darum nicht willkürlich, auch nicht dialektisch nothwendig, sondern individuell nothwendig. Dadurch unterscheidet sie sich aber von anderen hypostasirten Persönlichkeiten, z. B. dem Onomatotheten, von dem sich nachweisen läßt, daß er freilich auch ein mythischer Apparat, aber ein gleichgültiger ist, der keinem inneren, sondern einem künstlerischen und wißenschaftlichen Bedürfniß abhilft. Er ist auch nothwendig, aber lediglich um

die Stelle auszufüllen, welche die Frage nach dem Gewordensein der Sprache hätte einnehmen
Plato braucht ihn mit vollkommenem Bewußtsein von diesem Sachverhältniß, weil die Fra
gleichgültig ist und nur durch diese Form umgangen werden konnte. Nicht so mit dem persönliche
denn er behauptet unbewußt seinen Platz. Es bedürfte das, andern Ansichten gegenüber, wohl n
eingehenderen Nachweises; aber es kam mir hier nur darauf an, zu zeigen, wie Verschiedenes, abe
der Aehnliches auf demselben Grunde innerer Anschauung ruhen kann, und doch verschiedenen A
hält, wie für Plato, so für uns, die wir uns ein vollkommenes Bild seiner philosophischen Lehre
Art seines Denkens nachentwerfen wollen. Wenn nun schon in dieser Beziehung der bestimmte
scheiden muß, wie weit durch das individuelle Bedürfniß die dogmatische Geltung der mythischen
ausgedehnt werde, so ist das noch in höherem Grade erforderlich für die Form der Mythen im E
das Wie der Ausführung im Verhältnisse zu dem Inhalt. Ich trage daher Bedenken, irgend etwas
im Allgemeinen festzusetzen. Denn wer könnte von vornherein die Gesetze der Form für alle Fäl
abgrenzen, ohne auf den Inhalt der einzelnen Rücksicht zu nehmen. Sind doch jene, ich w
sagen, in den einzelnen Fällen blos zur Ausführung gekommen, sondern selbst erst entstanden.
gibt kein abstraktes Gesetz, das nicht in der bestimmten Ausführung eine individuelle Färbung
Wollte man also die Form der Mythen im Allgemeinen darstellen, so würde man sie bis zu einem
abblaßen, der vielleicht nur für das geübteste Auge wahrnehmbar bliebe; oder man müßte auf sä
vorliegende Fälle Rücksicht nehmen und wäre dann genöthigt, um unter sich Aehnliches aus vers
Mythen zusammenzustellen, das dem Gedanken nach wahrhaft Zusammengehörige auseinander
Abgesehen von der Kraft des Ueberblicks, der nöthig wäre, um stets von neuem da wieder anz
wo der Faden abbrach, würde die Masse des Stoffes ohne Verhältniß zu dem voraussichtlichen
anschwellen. Denn man muß bedenken, daß wir es hier nicht mit begrifflichen Untersuchungen
haben, die, so verschiedene Richtungen sie auch einschlagen mögen, doch immer objektiv logischer N
digkeit unterworfen sind; sondern mit Anschauungen, die in jedem bestimmten Falle ein subjekti
dürfniß waren. Jeder Mythus ist aus einem Guße der Anschauung entworfen und auch das ei
Band seiner Bestandtheile muß begriffen werden. Darum wende ich mich mit Uebergehung je
unbeantworteten allgemeinen Frage dem speziellen Theile dieser Abhandlung zu. —

II. Erklärung des Mythos in dem platonischen Phädrus.

Wie bereits oben gesagt ward, gehört dieser Mythus zu denjenigen, welche als Grundlage e
genden dialektischen Erörterung unterbreitet werden. Der Zweck desselben, sein Hauptinhalt u
Anlage ist dadurch im Allgemeinen bestimmt. Ich habe meine Ansicht darüber in der Zeitschr
1854, Heft 1. entwickelt und berufe mich auf die daselbst gegebene Begründung. Darnach ist der
inhalt dieses Mythus deshalb die Lehre von der Seele, weil in ihr alle jene Postulate an die Er
der gesammten Rhetorik, was eben dazu gerechnet werden mag, ihren Halt und Beweis finden.
darauf an, alle diese Postulate als berechtigt und nothwendig darzuthun; das machte wieder die
lung der Seelenlehre nothwendig; denn sie stützen sich alle auf die Anschauung Platos von der
der Seele, dem sie als immanent zu denken sind. Gleichwohl aber konnte das nackte, abstrakte B
Seele den Zweck nicht erfüllen, sondern das volle, inhaltreiche, zum Leben nach Innen und Au

wickelte, d. h. alle Richtungen des Seelenlebens mußten offenbar werden, wie sie allen als allgemeines Seelenwesen gemein sind und wie hinwiederum die einzelnen Seelen sich individualisiren und in ihren Richtungen von einander unterscheiden. Die entwickelte Seele bietet so eine große, in alle Gebiete der Philosophie sich verzweigende Mannigfaltigkeit dar und der einzelnen Probleme und Fragen über das Wie der Entwicklung und des Gewordenseins konnten nicht wenige sein. Gerade weil die Seele selbst ein fest bestimmtes, unwandelbares, geistiges Sein haben muß und nur durch ihre innere Verwandtschaft mit den Ideen zur wahren Erkenntniß befähigt werden kann, wird die Frage nach ihrem Werden eine viel schwierigere als in allen anderen Dingen, da sich innerhalb dieses einen Wesens beides — Sein und Werden verschlingen und durchdringen mußte. Plato bindet daher alle die einzelnen Fragen und ihre annähernde Lösung in einen großen Mythus zusammen und setzt damit an die Stelle der auf diesem und von diesem Standpunkt aus nicht zu leistenden dialektischen Erörterung eine großartige Anschauung, in der sich gleichwohl alle erkennbaren Unterschiede und qualitativen Bestimmtheiten auch äußerlich scharf gegen einander abzeichnen. Wir werden in der Betrachtung dieser einzelnen Momente finden, wie nunmehr als der Seele immanent gesetzt wird, was selbst eigentlich nur Resultat der Entwicklung sein kann, und wie umgekehrt auch wieder als wahrhaft dem Wesen der Seele immanent aufgefaßt werden muß, was in der mythischen Anschauung als Resultat eines Geschehens erscheinen mag. Das liegt begründet in der Verschlingung des Seins mit dem Werden innerhalb der Sphäre ein und desselben Dinges, in dessen allgemeiner Wesensbestimmung zugleich die einzelnen Momente eingeschloßen werden müßen, um angeschaut werden zu können. Es ist der merkwürdige Zwiespalt in der platonischen Weltanschauung, der freilich nicht gefühlt als solcher selbst bis in diese Sphäre eindringen mußte, da einmal die Verneinung des Genetischen allzuschroff vollzogen war und ihm dennoch eine Pforte des Eingangs geöffnet werden mußte.

Wenn ich mich nun der Betrachtung der einzelnen Theile der vortrefflich gegliederten zweiten Rede des Sokrates zuwende, so kann es meine Absicht nicht sein, zugleich die äußere Darstellungsform, d. h. das Einzelne des oft allegorisirenden Ausdrucks mit zum Gegenstand meiner Abhandlung zu machen. Darüber gibt Krische meist das Nöthige. Ich werde mich vielmehr möglichst abschließen auf die Erörterung des Verhältnisses, in welchem der eigentliche Inhalt zu der mythischen Form steht, und der individuell platonischen Anschauung zu den ihr unterliegenden Thatsachen der Psychologie. Da aber der einzelne Ausdruck natürlich in engem Verbande mit dem eingeschloßenen Sinne steht, so wird es sich nicht fehlen können, daß auch oft auf ihn die Aufmerksamkeit gelenkt werden muß. Die Einkleidung des ganzen Dialoges und die Stellung des vorliegenden Mythus gegenüber den vorangehenden Reden übergehe ich als unwesentlich für meine Zwecke.

Der Eingang der Rede **244 A. — 245 B.**, der so kunstreich diese Rede mit der vorhergehenden verknüpft, fußt ganz auf dem Begriffe der *μανία*, welcher die Verbindung des Menschlichen mit Gott und die Erfüllung desselben mit göttlicher Kraft und Weisheit bezeichnet. Sie tritt von vornherein in einen Gegensatz zur *σωφροσύνη*, die als Tugend der *ἐπιθυμία* des niedrigen Gebietes der Sinnlichkeit, mehr negative Bedeutung hat, während die *μανία* vermöge ihres positiven Inhalts auch positiv in der inneren und äußeren Welt wirksam wird. Obwohl nun der ganze Eingang ein scherzhaftes Gepräge an sich trägt, weil er durch die drei Arten anerkannter Manieen, ohne für ihre Anerkennung eine tiefere Begründung zu geben oder zu suchen, die überhaupt erst zu rechtfertigende philosophische einstweilen vorbauend zu stützen sucht, so tritt doch schon in der Wahl des Begriffes *μανία*, dessen volle Bedeutung sich erst später entfalten kann, ein nicht blos allegorisch-poetischer, sondern der spezifisch mythische Charakter hervor. Denn

die μανία bindet in einer Anschauung das Menschliche und Göttliche zusammen. An der Stelle d
wicklung des menschlichen Denkens und menschlicher Kraft erscheint die fertige Anschauung von d
gegebenen Weisheit. Man kann füglich den Begriff der μανία mit der Darstellung des Eros
Sympostum zusammenstellen als eines Dämonen, der Macht hat, in den einzelnen Seelen zu h
und sie zu leiten nach seinem Willen. Der Zusammenhang des Menschlichen und Göttlichen wird
Begriff des Dämonischen, der Manie, gleich als Thatsache erfaßt; damit ist der Sprung über di
zwischen beiden schon gethan. Bedenkt man dazu, wie in der inneren Anschauung festgehalten wir
eine nüchterne Kritik des natürlichen Verstandes auseinander reißen würde — und gerade aus den
mischten ironischen Zügen ergibt sich, daß es mit Bewußtsein geschieht — so wird auch der Gegens
in welchem nun einmal Plato zu allem Rationalismus tritt. Ja er wählt sich gerade zur Grundl
seine ideale Weltanschauung einen Begriff, der diesem am meisten Anstoß erregen mußte. Wenn d
drei Arten der anerkannten Manie, weil sie Vorstufen sind, mit sokratischer Ironie hingestellt wer
darf man daraus keinen Schluß für die Auffaßung des Wesentlichen in diesem Begriffe ziehen.
sprüngliche Zusammenhang zwischen Menschlichem und Göttlichem bleibt als eine Thatsache stehen
aller möglichen Anfechtung. Doch von uns muß zunächst das festgehalten werden, daß mittelst d
griffes μανία an die Stelle einer Entwicklung der Seele zu dem höchsten idealsten Streben und
Verwirklichung in der Philosophie eine Form untergeschoben wird, welche ein eigentliches Eingehen
Entwicklung abschneidet und nur die Anschauung der Thatsache als einer gegebenen bewerkstelligt.
ist das eigentlich Mythische in diesem Eingang.

Die ganze Masse des an diesen Eingang anschließenden Mythus läßt sich füglich in zwei
theile scheiden, die wieder unter sich in demselben Verhältniß stehen wie der zweite Abschnitt des
Dialoges zu den ersten. Der erste Haupttheil des Mythus p. 245 C. — 249 D. betrachtet di
nach ihrem inneren Wesen und den in ihr eingeschloßenen Kräften; der zweite dagegen macht der
wie Plato sagt, zum Gegenstand, oder wie wir sagen dürfen, er bringt die Seele zusammen mit d
jekten der Außenwelt und zeigt die Eindrücke auf, die sie in der Seele machen und die Wirk
welche dieser selbst, anderen gegenüber zu Theil wird. Jener Theil ist allgemeiner, dieser speziell
jener begründet, dieser folgert. Man darf in der That den überleitenden Satz p. 245 C. δεῖ οὖν
τον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα ταληθές
als das Thema für den ganzen Mythus betrachten, nur daß es sich nach zwei verschiedenen Seite
einanderlegt. Seinen nächsten Bezug hat der Satz freilich nur zu der unmittelbar angereihten Erö
über das allgemeine Wesen der Seele. Dieses wird in wenigen aber scharfen Zügen hinge
p. 245 C.—246 A. Sahen wir in dem Eingang ein Moment mythischer Behandlung darin, d
Begriff für eine ganze Reihe verwickelter Verhältnisse hingestellt wurde, als sei er die Erklärung de
während es nur galt, die Thatsache als solche veranschaulicht zur Geltung zu bringen, so zeigt uns
Theil, der als Grundlage für die folgende psychologische Deduktion eigentlich ein neuer, sachlicher C
ist, ein neues Moment mythischer Behandlung in der dogmatischen Fixirung der Grundanschauung
vom Wesen der Seele. Freilich ist auch in diesem Theile begriffliche Entwicklung; aber es i
dialektische Entwicklung in platonischem Sinne. Denn ihr fehlt die Form der Begründung g
die nach platonischer Weise auszugehen hätte von bestimmten Thatsachen und Erfahrungen, um da
nothwendige Geltung bestimmter Begriffe nachzuweisen, sondern die mit einander verknüpften
welche alle selbst Probleme sind, werden nur an einem Faden aufgereiht und der Bau beginnt ni

unten nach oben, ſondern gerade umgekehrt von oben nach unten. Daher vermißt man auch jenes dramatiſche Element, das der eigentlichen Dialektik ſtets zukommt, wornach Begriff dem Begriff gegenübertritt, und beide nach ihrer eigenthümlichen Stärke gegen einander wirken. Ohne weiteres reihen ſich vielmehr an den Begriff der ἀθανασία die der κίνησις und παῦλα, dann der ἀρχὴ und γένεσις mit ihren Variationen und Gegenſätzen und endlich der σώματα ἔμψυχα und ἄψυχα. Für den Dialektiker bleiben die ſchwierigſten Fragen ungelöſt, weil ſie alle gebunden ſind in eine einzige Anſchauung von der Sache. Was iſt ἀρχή? inwiefern iſt das αὐτὸ κινοῦν eine ἀρχή, wie verhält ſich κίνησις zur γένεσις, σῶμα zu ψυχὴ und welche Scheidungen ſind innerhalb der ψυχὴ ſelbſt zu vollziehen? Alle dieſe Schwierigkeiten bleiben unberückſichtigt, es wird lediglich das Weſen der Seele in Einem fixirt. Und dieſe Seele iſt ganz allgemein und abſtrakt genommen ψυχὴ πᾶσα. Wie 245 E. beweiſt, muß man dabei nicht blos die individuelle Seele, ſondern auch die allgemeine Weltſeele im Auge haben. Das Verhältniß beider zu einander bleibt ganz unbeſtimmt. Da aber alle Seele ungeworden iſt, ſo darf man wohl, wie Rep. und Tim. beweiſen, Inhärenz der individuellen Seele in der allgemeinen, nicht aber eine Emanation aus derſelben annehmen. Emanation iſt überhaupt ein unplatoniſcher Begriff, weil er der ontiſchen Anſchauung widerſpricht, die es lediglich mit Inhärenzen zu thun hat. — Wenn nun Kriſche, p. 48, behauptet, „was Platon über Begriff und Weſen der Seele vorträgt, wird nicht mythiſch, ſondern in der reinen Form dialektiſcher Beweisführung dargelegt", ſo kann ich ihm darin nicht beiſtimmen. Denn das Logiſche iſt an ſich noch nicht gleichbedeutend mit dem Dialektiſchen in Platos Sinne. Allerdings iſt der Inhalt dieſer Stelle ebenwohl geeignet, Gegenſtand reiner dialektiſcher Behandlung zu werden. Zeuge dafür iſt ja der Phädon. Aber ein Blick in dieſen kann auch den Unterſchied auf der Stelle offenbaren. Während dort das Begriffliche frei und unabhängig von aller Nebenrückſicht ſich entfaltet, ordnet es ſich hier dem Mythiſchen unter. Und man kann auch nicht damit ausweichen, daß man die Form dieſer Stelle damit gerechtfertigt glaube, daß man nur eine Definition in ihr erblickt. Denn die Definition ſoll ſelbſt erſt dialektiſch gewonnen werden und kann innerhalb dialektiſcher Darſtellungsform nur indirekt der Ausgangspunkt, eigentlich aber nur das Reſultat ſein. Und dann kann ſich dieſelbe nicht durch eine Reihe von Begriffen hindurchwinden, deren gegenſeitiges Verhältniß ſelbſt der Stützen bedarf. Freilich kommt es auch in rein dialektiſcher Entwicklung vor, daß beſtimmte begriffliche Verhältniſſe als bekannt vorausgeſetzt werden müßen, aber alsdann fehlt es auch nie an einer eigenthümlichen Form des Ueberganges über ſolche Punkte. Man hat auf dieſen Umſtand noch viel zu wenig Rückſicht genommen, und doch iſt es, weil jeder Dialog Platos ein in ſich abgeſchloßenes Ganze bildet, keine blos äußere Frage der Technik, wie er es gemacht habe, um in dem einzelnen Dialoge, nöthige Vorausſetzungen für die Beantwortung vorliegender Fragen zu wiederholen. Die Umgebung des Sokrates kann im Großen und Ganzen als eine bleibende gedacht werden. Natürlich darf ſich nun auch Plato der Vortheile bedienen, die ein ſolches Verhältniß mit ſich bringt, für ſeine eigenen Lehren, die er dem Sokrates in den Mund legt. Es greift daher jeder Dialog hinein in dieſes geiſtige Treiben und macht eine beſtimmte Lehre zum Objekt der Unterhaltung; aber dieſe darf ſich innerhalb gewiſſer Grenzen auf frühere Geſpräche beziehen und das Reſultat derſelben als ein einmal feſtſtehendes betrachten, an das man nur zu erinnern braucht, wenn es die Grundlage einer weiteren Entwicklung werden ſoll. Die Erinnerung jedoch darf nicht fehlen, nur der Erweis wird geſpart. So geſchieht es z. B. im Phädon, p. 100 B. mit der Ideenlehre, indem es heißt εἶμι πάλιν ἐπ' ἐκεῖνα τὰ πολυθρύλλητα καὶ ἄρχομαι ἀπ' ἐκείνων, ὑποθέμενος κ. τ. λ. und mit der Wiedererinnerungslehre p. 72 E., auf die Plato den Kebes von ſelbſt kommen und erinnern läßt:

Καὶ κατ᾽ ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ὦ Σώκρατες, εἰ ἀληθής ἐστιν, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι κ. τ
Aehnlicher Beispiele werden sich genug finden. In unserer Stelle kommt begreiflicherweise derart ni
vor, und doch könnten die Postulate, welche der zweite Haupttheil des Phädrus für dialektische Entw
lung verlangt, gestützt auf die logischen Denkgesetze, eine andere Ausbreitung erwarten laßen. Nun k
natürlich auch der Grund des Mythus nicht in dem Inhalt dieses Theiles gesucht werden; der liegt
in dem Folgenden, wohl aber mag er uns zeigen, wie das wahrhaft Seiende, wenn die Darstellung sei
Wesens zur Grundlage innerhalb eines Mythus gemacht wird, auch eine veränderte Form der D
stellung annimmt, d. i. eben die dogmatische, weil diese der allgemeinen Bedeutung des Mythos
nächsten kommt. Denn indem sie die Begriffe unmittelbar in ihrer Zusammengehörigkeit fixirt, wird
die Stelle der Gedankenentwicklung gleich die ontische Anschauung selbst gesetzt, in welche genetische E
wicklung umzuwandeln auch der Zweck alles Mythus ist. Eine genauere Analyse des Inhalts und
leitenden Begriffe, die darin verwandt sind, dürfte noch zu manchen nicht unnöthigen, erläuternden
merkungen Anlaß geben; doch muß ich sie für eine andere Gelegenheit versparen. Folgen wir vielm
Plato zu dem zweiten Theile innerhalb der Darstellung des Seelenwesens von seiner inneren Seite.

Er geht von der gewonnenen Anschauung (*ἰδέας*, wie es ausdrücklich heißt) über zur Darstell
der inneren Gestaltung der Seele, p. 246 A. — D. Begriffe, die dialektisch erörtert werden, haben k
andere innere Gestaltung, als daß sie untergeordnete Reihen von Begriffen in sich befaßen, sofern sie e
allgemeiner Natur sind. Da ist natürlich die dialektische Behandlung auch in der Darstellung der inne
Gestaltung derselben in keiner Weise gestört. Denn sie fällt zusammen mit dem Begriffsumfang. W
aber Dinge der Erscheinung eine innere Gestaltung haben, so ist die Darstellung derselben eine schwie
Aufgabe für die platonische Denkweise. An dem Eingange zu dieser Stelle ist es daher auch, wo Pl
ausdrücklich erklärt, sich von der eigentlich dialektischen Darstellung abzuwenden: *πάντῃ πάντως δὲ
εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικε ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος*, um den Weg einzuschla
der gerade nothwendigen Gesichtspunkten zuführen mag. Hier stellt er daher im Gleichniß die Dreitheil
der Seele fest. Nicht darin liegt nun das eigentlich Mythische, daß an die Stelle des eigentlichen A
drucks das Bild tritt, denn das ist in seiner Bedeutung für den schärfer Blickenden von Anfang
durchsichtig genug; sondern darin liegt es, daß er diese Dreitheilung, die erst das Resultat der Entw
lung, speziell des Uebergangs der Seele in den irdischen Zustand ist, in den präexistenziellen hinein
setzt, ja die Sache so weit umkehrt, daß der Uebergang in das irdische Leben eine Folge aus jener
setzten Dreitheilung zu werden scheint. Zeller, Gesch. der gr. Ph., II., S. 263. findet den Gr
jener Erscheinung lediglich darin, daß sonst nichts da wäre, was die Seele zum Abfall verleite. Es
das eine gewisse Wahrheit haben, aber es bedarf jedenfalls noch einer Ergänzung. Denn da sämmtl
Stellen anderer Dialoge über die Theile der Seele darin übereinstimmen, daß die niederen Theile
entstehen, wenn die Seele in die Leiblichkeit eingeht und daher im Gegensatz zu dem höchsten Theile, d
νοῦς auch sterblich genannt werden, so fällt natürlich auch die Nothwendigkeit des Abfalls weg, so
man einen nur fingirten Grund unterschiebt und man geräth damit in einen neuen Widerspruch.
Sache lag so. Plato bedurfte eines Nachweises, oder einer Anerkennung der empirischen Thatsache
dem Vorhandensein der einander entgegenwirkenden und individuelle Unterschiede begründenden Seelenkr
Das Entstehen dieser einzelnen Bestandtheile war gleichgültig und konnte im Mythos keine Berücksichtig
finden; brauchte es auch nicht. Denn hier kam es lediglich darauf an, das Wesen der Seele, und
ist das empirisch wahrnehmbare, so zu bestimmen, daß in ihm die Erklärung der Postulate des zwe

Hauptheils des ganzen Dialoges, wie des zweiten Theiles des Mythos selbst enthalten war. Was daher in dem Sein der Seele selbst zeitlich geschieden werden muß, sieht die mythische Anschauung in Einem und setzt also die Theile der Seele als immanent dem Wesen der Seele in den Präexistenzzustand mit hinein. Die Schranke der Zeitlichkeit ist damit übersprungen und wenn nun damit zugleich ein Mittel gewonnen wird, den Uebergang aus dem Präexistenzzustande in die Leiblichkeit aus der Gegenwirkung der drei Kräfte abzuleiten, so fällt das keineswegs mit einer inneren begrifflichen Nothwendigkeit zusammen, sondern ist nur das Eigenthümliche der mythischen Form. Man wird gewiß einem Irrthum verfallen, wenn man zu der ausweichenden Erklärung greift, Plato habe in jenem Punkte seine Ansicht später berichtigt und auf dem Standpunkt des Phädrus in der That noch die Dreitheilung der Seele für den Präexistenzzustand angenommen, später aber aufgegeben. Der Zusammenhang der ἐπιθυμία mit dem Leiblichen tritt bereits so stark hervor, daß mit der dualistischen Anschauung Platos, mit der scharfen Trennung von Seelischem und Leiblichem jene Annahme ganz unvereinbar würde. Denn im Phädrus selbst tritt das Bewußtsein von der primitiven Unterschiedenheit der Seele und des Leibes — gleich im Anfang 230 A. und später 270 so klar hervor, daß ein innerer Zwiespalt der Anschauung Platos auf dem Standpunkt des Phädrus bei jener Annahme gewiß wäre. Das wahre Sachverhältniß deutet Plato selbst an, wenn er 246 B. den Unterschied des ζῶον θνητόν und ἀθάνατον oder wenn man will den Widerspruch in diesen Begriffen kurz berührt. Der Gedanke braucht nur verfolgt zu werden und man wird in jenem Punkte zum sicheren Ergebniß gelangen. Man muß daher festhalten, daß es in unserem Mythus durchaus darauf ankam, ein und dasselbe Seelenwesen, und zwar eben das Seelenwesen der irdischen Erfahrung, das aber nach allen seinen Seiten zur Anschauung zu bringen. Der Präexistenzzustand muß aus anderen Gründen mit herangezogen werden. Die Art des Uebergangs aus diesem in den irdischen Zustand war gleichgültig; er wird auch nirgends mehr von einer anderen Seite aufgefaßt; daher ist es gerade das Charakteristische der mythischen Darstellung, daß sie gewordene Zustände als dem Dinge inhärirend, in sein Wesen hineinversetzen kann und das erforderte an unserer Stelle zumeist die einheitliche Anschauung. Jede dialektische Betrachtung des Seelenwesens mußte dagegen das Seiende und das Gewordene an dem Dinge begrifflich scheiden und trennen, was der Mythos zusammenband.

Nunmehr war unter den Seelen selbst ein Unterschied zu begründen zwischen denen, die in dem seligen Zustande ewig verbleiben und denjenigen, welche in die Leiblichkeit eingehen und darum sterblich genannt werden. Sterblich und unsterblich; diese Begriffe läßt Plato nur gelten für ein ζῶον d. h. die Seele im Vereine mit dem Leibe. Der Uebergang in die Leiblichkeit kann nicht als zufälliger betrachtet werden, sein Grund muß vielmehr auch in der Natur der Seele gesucht werden; oder wie es die Form des Mythos erfordert, es muß mit der Natur der Seele zugleich ihre Beziehung auf das Leibliche als nothwendig gesetzt werden. Darum heißt es πᾶσα ἡ ψυχὴ παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου κ. τ. λ. Ihr vollkommner und reiner Zustand wird als der befiederte bezeichnet. Der Uebergang in die Leiblichkeit geschieht durch den Verlust der Befiederung. Was diese Bilder bezeichnen, habe ich hier nicht mehr nöthig im Einzelnen hervorzuheben. Hier mag es genügen auf das Mythische daran hinzuweisen. Es stehen sich zwei Zustände einander gegenüber, der irdische, in welchem die Seele an den Körper geheftet ist und der reine präexistenzielle. Beide müßen vermittelt und der Unterschied begründet werden. Eine Anschauung thut dem Genüge. Die Anschauung ist immer, auch wenn sie intuitiver Natur ist, sinnlicher Art und verlangt sinnliche Gegenbilder. Darum sieht Plato die beiden Zustände in einem Gegensatz der Oertlichkeit, dem Oben und Unten. Das Oben ist das Aetherische, in dem ein freies Schweben, die innere geistige Thätigkeit,

die kein Hinderniß ihrer Bewegung findet, am beſten veranſchaulicht. Unten iſt das Schwere, Erdige. Von dieſem zu jenem emporzuſteigen, kennt die Menſchheit nur das eine Mittel der Beflügelung. Dieſe wird daher das Bindeglied zwiſchen beiden Welten, der oberen und unteren; iſt aber ſelbſt nur das Gegenbild der Kraft freier geiſtiger Thätigkeit. Geht dieſe verloren, ſo wird der irdiſche Zuſtand nothwendig.

Ehe ich nun mit Plato dazu übergehe, die Geſchichte der Seele ſelbſt zu verfolgen, bleibt mir noch übrig über den Präexiſtenzzuſtand überhaupt und ſeine Bedeutung zu reden. Ich fühle mich dazu um ſo mehr aufgefordert, als ich mit der nur ſcheinbar aus der Konſequenz der allgemeinen Bedeutung des Mythiſchen entwickelten Anſicht in meiner Abh. über pl. Spr., p. 41 und 42. mich nicht mehr im Einklang finde. Es konnte mir daher nur zur Freude gereichen, in der Recenſion jener Abhandlung durch Suſemihl (Neue Jahrb. f. Philologie ꝛc., Jahrgang 1853, Bd. 68, p. 597 u. 598) neben der Anerkennung des allgemeinen Satzes für dieſen Punkt zugleich die Beſchränkung desſelben auf ſein wahres Maaß zu finden. Nur glaube ich, lag der Grund des Irrthums nicht in der abſtrakten Konſequenz jenes Kanons, ſondern in der allzunegativen Auffaßung desſelben, während in der That die poſitive Kraft platoniſcher Anſchauung die mythiſchen Elemente ſo gut wie die Dialektik ſchuf und in jenen eine nothwendige Ergänzung zu dieſer fand. Es war noch ein unbemerktes Fortwirken des Erklärungsprincipes, das ich ſelbſt bekämpfte, wenn ich zu ſubſtituiren ſuchte, wo es lediglich galt die Thatſache aus der Geſtaltung der platoniſchen Denkform zu erfaßen. Ich will das Sachverhältniß, wie es mir nach ſchärferer Prüfung erſcheint, in dogmatiſcher Weiſe angeben, ohne alle Einzelnheiten der Unterſuchung vorzuführen. Plato hatte aus der Erſcheinungswelt, die er mit den Bedürfniſſen und Poſtulaten ſeines Denkens verglich, die Ueberzeugung gewonnen, daß in ihr nicht das wahrhafte Sein zu finden ſei. Indem dieſes nun außerhalb dieſer Welt zu ſetzen war, mußte zugleich das Bedürfniß einer entſprechenden Seelenlehre lebendig werden. Denn in der That ruht die ganze Ideenlehre Platos, überhaupt die platoniſche Philoſophie auf pſychiſchen Grundlagen, die, ſo ſehr ſie urſprünglich nur ſubjektiv waren, ſich verdichten mußten zu einer konkreten Anſchauung von dem Weſen der Seele. Beruhte ja doch die Wahrheit der Ideenlehre und ihre Anerkennung darauf, daß der Beweis von der Berechtigung der pſychiſchen Intereſſen geführt ward, aus denen ſie hervorgieng; daß überhaupt die Nothwendigkeit der Ideenlehre einerſeits, andererſeits die annähernde Erkennbarkeit derſelben nachgewieſen ward. Jener erſte Beweis war logiſch-metaphyſiſch, dieſer pſychologiſch. Aus den zu beweiſenden Punkten mußte ſich nun zunächſt eine beſtimmte Anſchauung von dem Weſen der Seele und ihren Beziehungen zum wahren Sein, wie zu den Erſcheinungen herausbilden. Die Seele mußte ihrem reinen Weſen nach frei gemacht werden von der Gewalt des Werdens, aus dem kein feſtes Sein hervorgehen kann, das vielmehr Alles in den Strudel der Vernichtung hineinreißt. Wie die Ideen nicht in dieſer Welt unmittelbar zu ſchauen ſind, ſondern ein transſcendentes Sein haben, ſo mußte auch die Seele hinübergerückt werden in die transſcendente Welt. Sie mußte ein wahrhaft Seiendes werden; nur dadurch war der Grund zur möglichen Erkenntniß der Ideen zu befeſtigen und der Grund zu der platoniſchen Philoſophie zu gewinnen. Aus dieſer Geſammtanſchauung heraus mußten ſich dem alle einzelnen Konſequenzen logiſch feſt geſtalten. Daher war insbeſondere die Präexiſtenz der Seele ein durchaus nothwendige Annahme, da in dieſem Leben nirgends ein direktes Erkennen der Ideen, nirgends aber auch ein gänzliches Baarſein der Seele von allem idealen Inhalt vorhanden war. Hätte Plato nun den Satz, daß die Erſcheinungswelt die Wahrheit nicht bietet, an ſich ſchroff und in aller Konſequenz aufgefaßt, ohne Ergänzung durch irgend eine mythiſche Anſchauung, ſo war das Reſultat des platoniſchen Philoſophirens überhaupt nur negativ — Skeptik; aber eine poſitive Entfaltung war unmöglich. Do

war Plato eines unerschütterlich festen Inhalts seiner eigenen Seele gewiß, und diese Sicherheit ließ ihn die andere Welt schon hier ergreifen, in welcher er alle Wahrheit suchte und nöthigte ihn zu der Ueberzeugung, daß der ursprüngliche und eigentliche Wohnort der Seele dort sei. Da es nun aber im Phädrus zunächst nur galt, die Aeußerung aller psychischen Thätigkeit, ihr höchstes Ziel und ihre Aufgabe für dieses Leben zu begründen, so mußten sich zunächst nur bestimmte, lediglich darauf zielende Hauptgrundsätze mit vollkommener Deutlichkeit hervorheben und die übrigen Zwischenglieder, welche den Uebergang aus einem Zustand in den anderen, die Art des Werdens darstellten, waren gleichgültig, nur daß ihre Form im Wesentlichen durch die feststehenden Hauptsätze bedingt ward. So entstand der psychologische Mythus aus den Interessen und Bedürfnissen der Dialektik — ihre Ergänzung; und die festen Punkte, um welche sich das Uebrige gruppirt und auf die sich dialektische Resultate stützen, haben und behalten dogmatische Kraft. Ein kluftartiger Abstand zwischen Mythischem und Dialektischem findet darum nicht statt. Gerade die Präexistenzlehre gehört zu diesen festen Sätzen und beweist die positive Macht der mythischen Anschauung. Aber mehr wie ein Postulat war sie darum zunächst doch nicht und erwartete ihre tiefere Begründung noch von weiterer Ausbildung der Metaphysik. Merkwürdig — gerade ein Satz, der aller dialektischen Begründung erst Boden schaffte, mußte selbst wieder durch die Dialektik begründet werden, die er erst ermöglicht hatte. So bringt es die Natur der Sache mit sich, daß Plato sich zunächst in einem Zirkel zwischen seiner psychischen und metaphysischen Anschauung hin- und herbewegte; so lange dieser Zirkel nicht gelöst war mittelst der Analysis von Erfahrungsbegriffen, so lange hatte Plato eine Psychologie nur als Gegenstand der inneren Anschauung. Weil es in ihm noch Mythos war, war es auch äußerlich mythisch. Die Zugänge zu dem Kern des Mythos konnten aber durch die Dialektik geöffnet werden; dann fiel das mythische Gewand und indem so nothwendige Bestandtheile der platonischen Lehre aus dem Verbande bloßer Thatsachen der Anschauung heraustraten in den Zusammenhang der festen Begriffe, waren sie für Plato Gegenstand nicht mehr des Mythos, sondern der Dialektik. Wir haben nun gewiß kein Recht, sie umzudeuten in andere Thatsachen; aber gleichwohl wirkt für unsere Auffaßung die Art ihres ersten Ursprungs maaßgebend fort und ist ihr Gehalt darum als mythisch anzusehen, weil durch ihn der Sprung über das Werden hinweggeschieht. Das ist Mythos im höheren Sinn, der nicht an der mythischen Form haftet. Diese eigenthümliche mythische Denkform wird durch die Dialektik nicht aufgehoben, sondern in sie aufgenommen, und gleicht sich aus mit ihr. Ja sie ist vielleicht der höchste Aufschwung, die vollendetste Blüthe der Dialektik selbst, wenn sie auch zu Resultaten führt, die entweder nur von individueller Gültigkeit sein konnten, und ihre Anerkennung verlieren mußten, während andere Resultate der platonischen Philosophie aus einer minder großen Kraft entsprungen, immer in Geltung bleiben werden; oder welche nur auf einem anderen Standpunkt zu unumstößlicher Gewißheit können gebracht werden.

Aus dem folgenden Abschnitt p. 246 D. — 249 D., der es im Ganzen mit der Geschichte der Seele zu thun hat, sind insbesondere folgende Punkte hervorzuheben und einer näheren Betrachtung zu unterziehen. 1) Das Verhältniß der menschlichen Seele zu dem Göttlichen; 2) der Uebergang derselben ins irdische Leben; 3) der Unterschied der Individualitäten und der Unterschied der menschlichen Seele von der Thierseele; 4) die Lehre von der ἀνάμνησις. Alle diese Punkte werden in eine Erzählung verflochten. Der wichtigste ist offenbar die Lehre von der ἀνάμνησις; denn sie ist entscheidend für die ganze folgende Entwicklung! aber sie ist auch das Ziel und Resultat der Erzählung, um deswillen diese ihre bestimmte Gestaltung empfangen hat. Von ihr aus wollen wir uns daher den Zugang zu dem Verständniß der übrigen Punkte zu bahnen suchen. Zudem schließt sich gerade dieser Punkt zunächst an die Präexistenzlehre,

die in ihm ihre logiſche Stütze, wie ſie ſelbſt in der Präexiſtenzlehre die reale Grundlage hat. Die deutung der ἀνάμνησις geht darauf, zu erklären, wie die menſchliche Seele zu einer Wahrheitserkenn überhaupt gelangen könne. Sie vereinigt daher begründend das formale wie das materiale P cip der Erkenntnißtheorie. Es zeigt ſich in ihr wie in keiner anderen Lehre der platoniſchen loſophie gerade die Eigenthümlichkeit des platoniſchen Denkens, das als ein inhärirendes Sein anzuſcha was das Reſultat einer Entwicklung iſt, oder als ſolches erſcheinen kann. Es gibt kein Lernen in Sinn von einem Aufnehmen einer neuen Erkenntniß in die Seele. Die Seele hat vielmehr den ei lichen Erkenntnißinhalt in ſich und braucht ihn nur zum Bewußtſein zu bringen und zu entwickeln. wie geſchieht dies? Wenn der Inhalt der Erkenntniß auch implicite in der Seele wäre, würde ſagen können, aber in einem der Vergeßenheit gleichkommenden Schlummer befangen, wie ſollte di dem ewigen ruheloſen Werden begriffene Erſcheinungswelt im Stande ſein, ihn wieder aufzuwecken lebenskräftig zu machen? Die Antwort liegt in dem freilich zunächſt in anderer Beziehung ausgeſproch Satze 249 B. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ᾽ εἶδος λεγόμενον ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰ λογισμῷ ξυναιρούμενον. Dieſer Satz ſchließt die beiden logiſchen Denkgeſetze in ſich, wie ſie ſpäte dem dialektiſchen Theil unſeres Dialoges erörtert werden. Vergl. darüber meine o. a. Abh. in d. Zei f. Altw., 1854, Heft 1. Die Seele hat alſo in ſich nicht allein den vollen Erkenntnißinhalt, ſondern die formale Kraft ihn zu entwickeln. Wie das Verhältniß beider zu einander ſich geſtaltet, läßt ſich beſten aus dem Phädon erkennen. Für mich iſt hier nicht der Platz, es ins Einzelne zu verfolgen bleibt einer ſpäteren Arbeit vorbehalten; genug, wenn man als Reſultat der mythiſchen Lehre anerk daß für eine ſich entwickelnde Intelligenz, die ganze Erkenntniß als ein Seiendes im Weſen der E fixirt wird, ſo feſt und werdelos im Subjekte, wie es das objektive Sein der Ideen in der transſcend Welt nur ſein kann. Darum iſt die Lehre von der Wiedererinnerung eine der wichtigſten Stützen platoniſchen Dialektik, die freilich erſt allmälig ihre volle Werthung erhielt. Sie iſt, wie die Präexi lehre, ein Poſtulat von vornherein und darf darum auch nicht verflüchtigt werden in die Thatſache Ideenaſſociation, die, eine Erfahrungsthatſache, ihr nur ſelber als ſtützendes Beweismittel dienen Auch darin ſtimme ich mit Suſemihl gegen meine frühere zu weitgreifende Anſicht überein.

Nun entſtand aber die Frage, wie kommt der Inhalt und wie kommen die formalen Denkgeſetz die Seele, ſind ſie ſelbſt entſtanden, oder ſind ſie als ewig in der Seele zu betrachten, unentſtanden ſie ſelber. Dieſe Frage liegt uns noch vor, nur in dem Sinne, wie muß das Plato aufgefaßt ha Unſer Mythos ſtellt ſie als entſtanden dar, indem er ſie ja ausdrücklich von dem bei dem Umzug Seelen im Gefolge der Götter allein möglichen Schauen der Ideen herleitet. Allein, darf man fr ſtimmt das vollkommen mit den übrigen Angaben Platos über das Weſen der Seele, insbeſondere der Präexiſtenzlehre? Wenn wir aus der Bedeutung des Mythos die Dreitheilung der Seele gege buchſtäbliche Auffaßung der Sache für den Präexiſtenzzuſtand nicht anerkennen konnten, ſo wird auch dieſes Werden des Seeleninhalts als eine Zugabe der mythiſchen Form — nach der Seite hiſtor Entfaltung des Zuſammenhangs — gefaßt werden müßen. Nur mit der hypoſtaſirten Dreitheilung Seele verträgt ſich die Darſtellung des Umzugs ſchon nach der Form, in der ſie ſtattfindet und in de einzelnen Thatſachen, insbeſondere der Uebergang der Seelen in das Erdenleben daraus gefolgert w können. Wenn aber die Seele von Ewigkeit her ein und dieſelbe iſt, und ihr ganzes Weſen im exiſtenzzuſtande in der διάνοια aufgeht, wenn endlich die Beſiederung derſelben eine wahrhafte Bede haben ſoll, ſo läßt ſich nicht begreifen, wie ſie nur nach großen zwiſchengeſchobenen Zeiträumen, alſo

immer nur zu einem stückweisen Ergreifen der Erkenntniß soll gelangen können, und welcher Art in den Zwischenzeiten ihre Beschäftigung sein soll. Diese Erzählung von dem Umzuge der Seelen ist daher in der That mythischer Art in dem Sinne, daß sie eine dem Inhalt inadäquate Form ist, um über die begrifflichen Schwierigkeiten der Sache hinwegzuheben und nur das Wesentliche zu begründen, daß die Seele schon in dem Präexistenzzustande die Erkenntniß der Ideen erlangt hat, indem sie dieselben erschaute. Das Eigenthümliche dabei ist, daß sie gerade in die äußere Form des Werdens hineinwirft, was von dem Begriff des Werdens vor allem ganz befreit werden müßte — wenn es eben eine Möglichkeit gewesen wäre. Relativ ist es erreicht; denn das Werden ist in der That aus dem Erkennen der Seele in dieser irdischen Welt gebannt; damit hat die harmlose Erzählung in diesem Mythus ihren Zweck erreicht und das Andere ist gleichgültig. Aber sie ist trotzdem von so großer Bedeutsamkeit und so trefflich gewählt, daß aus ihr noch verschiedene Resultate erfolgen, welche Thatsachen des irdischen Lebens erklären.

Zuerst gibt sie an der Stelle einer begrifflichen Nothwendigkeit des Uebergangs der Seele in die Leiblichkeit eine historische. Das ist so recht platonisch, daß in dieses eine, rein mythische Moment so recht viel zusammengeknüpft wird. Jener Uebergang läßt sich schlechthin aus dem reinen Wesen der Seele nicht erklären und doch muß er der Seele eigene Schuld sein. Nur ist es, und das ist auch platonisch, keine sittliche, sondern eine intellektuelle Schuld, da sich das Sittliche überhaupt ins Intellektuelle und seinen Gegensatz auflöst. Welcher Art nun speziell diese Schuld sei, sagt Plato nicht; die Worte: *καί τινι συντυχίᾳ χρησαμένη λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῇ* führen absichtlich rasch über diesen Punkt hinweg. Daher wird man sich auch vergeblich abmühen nach einem sicheren Erklärungsgrunde. Es kommt nur auf die Thatsache an, und diese ist vollständig sicher gestellt, wenn auch das Wesen der Seele keinen Grund dafür einschließt. Die mythische Einkleidung setzt allerdings den Uebergang ins irdische Leben in nächsten Zusammenhang mit der Dreitheilung der Seele, indem es gerade der niedere, sterbliche Theil der Seele ist, der sie herabzieht auf die Erde. Allein man wird sich aus meiner obigen Darstellung dieses Punktes erinnern, daß darin gerade das Mythische liegt, daß in den Präexistenzzustand zugleich der irdische Zustand mit hineingesehen wird. Wollte man daher auf dem Standpunkt des Phädrus wirklich festhalten an der präexistenziellen Dreitheilung der Seele, als einer noch dogmatischen Annahme, so hätte man damit doch nicht einmal einen Erklärungsgrund für den Uebergang, man müßte denn das schon für eine Erklärung des Werdens einer Sache halten, wenn sie unmittelbar als bestehend gesetzt wird. Aber eben das Werden der Seele ins irdische Leben konnte ebensowenig einer Erklärung theilhaftig werden, wie das Werden ihrer irdischen Theile und darum ward mittelst des Mythos das irdische Leben wie der irdische Seelenzustand als ein bestehender vorausgesetzt und nur äußerlich nach historischem nicht nach innerem begrifflichem Zusammenhang abgeleitet.

Endlich wird in dieser Erzählung zugleich die Grundlage gewonnen für den Unterschied der Seele von dem göttlichen Wesen, wie der Thierseele und der Individualitäten unter einander. Das Letztere geschieht in der neunfachen Lebensbestimmung der Seelen je nach dem Grade, in welchem die Seele die Ideen geschaut hat, also je nach dem mitgebrachten Inhalt und der dadurch bedingten Richtung auf bestimmte Objekte. Wenn nun auch eine begrifflich feste Klassifikation in dieser Stelle nicht der Zweck der Aufzählung erheischen konnte, so geht man doch zu weit, wenn man die einzelnen Bestimmungen glaubt übersehen zu dürfen. Vielmehr entsprechen sich offenbar zwei Reihen; die ersten vier und die vier darauf folgenden Stufen. Innerhalb der zweiten Reihe wiederholt sich derselbe Unterschied der Stufen unter einander der in der ersten mit höher gefaßtem Principe des Lebensberufs schon bestand. Aeußerlich tritt

schon darin ein charakteristisches Merkmal zu Tage, daß die vier ersten Stufen je drei, die vier fol
nur zwei Beiwörter haben; dadurch sollte wohl angedeutet werden, daß je höher das Princip der
thätigkeit in sich, d. h. je tiefer und idealer ihr Inhalt, desto größer sei auch ihr Umfang, desto n
faltiger und individueller die Modifikationen der Wirksamkeit in der äußeren Welt. Daß die A
theilweise synonymer Art sind, dürfte nicht entgegen sein; denn die Einheit des Mittelpunktes,
des Inhalts der Seele mußte in der Uebersicht über die daraus hervorgehenden Thätigkeitsformen
halten werden. Die vier ersten Stufen sind von einem edlen geistigen Zuge bestimmt, indem sie n
Natur des Objektes, mit dem sie sich beschäftigen, ein Allgemeines darum noch Ideales als ihr Z
folgen. Noch die vierte Klasse hat den Beisatz *φιλοπόνου* und wird dadurch den folgenden gegenü
adelt. Nun steht jeder der vier ersten Klassen eine andere gegenüber, die es lediglich innerhalb d
Sphäre mit dem Scheine oder der unmittelbaren Materialität zu thun hat. So dem Philosophen
der *μανικός*. Er ergreift auch das Göttliche; aber nicht mit Bewußtsein und in Wahrheit, sonde
bewußt und dem Scheine nach; dem wahren Könige, Helden und Herrscher steht gegenüber der Dich
Nachahmer in jeder Art, weil jener in der Wirklichkeit schafft und handelt, dieser nur *μιμεῖται τὸ*
Der Nachdruck ist auf *ποιητικὸς* zu legen und dies seiner Grundbedeutung nach aufzufaßen
treffendes Wortspiel! Dabei muß man vorzugsweise den epischen Dichter im Auge haben. Dem
mann, Oekonomen und reichen Besitzherrn, die alle drei in äußeren Dingen aufs Große und All
arbeiten und was die Wirklichkeit bietet, nach bestimmten Richtungen hin auszubeuten suchen, s
auf die Scholle angewiesene Landbauer und der von der Handarbeit sich ernährende Handwerksmann
über. Es versteht sich von selbst, daß man *χρηματιστικὸς* nicht in seiner niedrigsten Bedeutung
darf! Endlich entspricht dem *γυμναστικὸς ἢ περὶ σώματος ἴασιν ἐσόμενος*, deren jener aus Li
Thätigkeit, dieser zum Heile für andere thätig ist, beide auf körperlichem Gebiete, der Sophist u
magog, deren jener sich nur im Scheingefecht mit Worten tummelt, dieser die Gebrechen des
und der Gesellschaft heilen zu wollen vorgibt; beide schaden anstatt zu nützen. In diesen acht Kl
die Hingabe an das Objekt noch unverkennbar, aber je niedriger das Objekt, desto höher steigt die
sucht, desto mehr Raum gewinnen die persönlichen Interessen den sachlichen ab. Ganz allein, ein
Zuge, ohne Beiwort, ungetheilt in der Richtung der Thätigkeit steht der *τυραννικός* da. Sein
ist der Egoismus; idealen Inhalt hat er nicht; ebensowenig eine Unterlage eines Objektes der Wir
Ihm konnte darum auf höherer Stufe kein Lebensberuf entsprechen, er steht allen gegenüber. A
nun oben sagte, je höher die Stufen, desto mannigfaltiger die Individualität, so bezieht sich das
nur auf die seelische Qualität; die größere Zahl fällt gewiß den niederen Stufen zu.

Die in sich so mannigfach gegliederte Menschenseele schließt sich nun ganz und gar ab von der
seele. Diese ist niemals zu einer Wahrheitserkenntniß gelangt, hat keinen idealen Inhalt, kann da
das formale Denkgesetz, welches aus dem Inhalt selber stammt, nicht in sich tragen 248 B. Eben
geschieden ist sie andererseits von der Götterseele, die keine stückweise, sondern eine vollkommene W
erkenntniß genießt 247 C. D. Während dort das Unterscheidende in dem formalen Vermögen lie
so sehr es auf dem Inhalt ruht, erst das Denken macht, so ist es nach dieser Seite hin in den
selbst gelegen und das Formale tritt in dem Göttlichen als unwesentlich zurück. Dieses bedarf
Methode des Denkens nicht, da es die Idee unmittelbar faßt und anschaut. Das Verhältniß
scheinseele zu den Göttern kann ich nicht übergehen, ohne eine kurze Bemerkung anzuknüpfen.
p. 52 sagt: „ursprünglich gehörte die menschliche Seele der göttlichen oder der Weltseele an. I

indung mit dem Körper wird als eine Entfiederung, d. h. nur als eine Lossagung von dem allgemeinen Seelenleben bezeichnet, da sie nicht mehr den Trieb nach dem göttlichen Leben in sich hat.“ Allerdings mn man es als Platos Ansicht bezeichnen, daß die einzelne Seele inhärire der allgemeinen Weltseele; as ist aber einmal weit entfernt einem Aufgehn derselben in dieser gleichbedeutend zu sein; vielmehr eibt damit ihr selbständiges Sein vollkommen gewahrt, so gut, wie bei der Inhärenz der niederen Ideen den höheren die Selbständigkeit von jenen; andererseits ist es sehr fraglich, ob man jenes Resultat ner späteren Entwicklung ohne Weiteres für den Standpunkt des Phädrus dürfte gelten laßen. An n allgemeines Seelenleben aber kann gar nicht gedacht werden, da dies erst ein moderner, abstrakter Begriff ist, welcher der konkreten Anschauung Platos ganz ferne steht. Ebensowenig kann ich Krische, em auch Susemihl folgt, in der Identifikation der zwölf Götter mit den Sternen, insbesondere den Planeten beistimmen. Dieser astronomischen Auffaßung der schwierigen Stelle scheint mir Plato schon urch die Bemerkung vorbeugen zu wollen p. 246 C. *ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸς λόγου λελογισμένον λλὰ πλάττομεν οὔτε ἰδόντες οὐδ' ἱκανῶς νοήσαντες θεὸν ἀθάνατόν τι ζῷον ἔχον μὲν ψυχὴν ἔχον è σῶμα.* Ebenso *τὸ δὲ θεῖον καλὸν, σοφὸν, ἀγαθόν.* Gewiß will Plato eine konkrete Anschauung efern und man würde Unrecht thun, den Zug der Götter ins Abstrakte hinein allegorisirend umzudeuten; ber die astronomische Deutung scheint mir, abgesehen von der Schwierigkeit, im Einzelnen recht zu sehen, den entgegesetzten Fehler zu verfallen, da sie das Konkrete ganz entgeistigt und zu einem rein physischen Vorgang herabsetzt. Soviel kann man zugeben, daß ein sinnliches Gegenbild in astronomischen Verhältiſſen und Vorgängen könne gefunden werden; aber darin liegt das Wesen nicht, daß darauf die mythische orm mit Nothwendigkeit hinwiese. Es wäre für den Zweck des Mythus auch ganz gleichgültig, ja mehr s das, es wäre der tieferen Auffaßung der Sache geradezu hinderlich, wenn sie an eine physische Nothendigkeit gekettet wäre. Das Gesetz der Adrasteia zusammengehalten mit p. 248 C. und 249 A. läßt ffenbar auf große zwischen den einzelnen Umzügen liegende Zeiträume schließen, die sich schwer mit einem lltäglichen Vorgang zusammendenken laßen, der eine Unterbrechung der Bewegung nicht duldet. Dagegen t andererseits die Form des Werdens der Ideenerkenntniß in der Seele eben das Mythische, dessen histoisches Gewand lediglich den Zweck hat, von dem Standpunkt des Jetzt aus, die Nothwendigkeit einer nnahme von mitgebrachtem Inhalt zu begründen und der Art nach zu erklären. Daruach kommt es eben ur darauf an, daß die Seele die Ideen überhaupt geschaut hat; dies setzt ein Zusammengewesensein der eele mit ihnen voraus, das gewiß nicht an die Schranken der Zeitlichkeit und Räumlichkeit gebunden erden darf. Mit dem Göttlichen muß aber die Ideenerkenntniß verknüpft werden, weil die Ideenerkenntiß gerade der Punkt ist, der in diesem Leben den Menschen zum Göttlichen emporhebt und seine dereinstige ereinigung mit ihm sicher stellt, dessen Mangel aber auch andererseits den Menschen vom Göttlichen ennt und fernhält und in die unterste Tiefe der Welt, wie es das sinnliche Bild im Gegensatz zum *περουράνιος τόπος* darstellen muß, hinabführt. Auch besteht eine so feste innere Verbindung zwischen em Göttlichen und der Ideenwelt, daß das eine ohne das andere nicht sein und gedacht werden kann. Zar daher die Seele in Zusammenhang zu setzen mit dem Göttlichen, ohne daß die Darstellung desselben elbstzweck war, so war im Mythus das Einfachste ein Anschließen an die Volksanschauungen. Da ich ir die ganze Aufgabe des Phädrus in der Darstellung der Götterlehre nichts für sich Wesentliches nde, so glaube ich mich an die allerunbefangenste Auffaßung ohne Deutung halten zu müßen und bleibe i dem Genuß der poetischen Momente in ihr stehen, die sich alle zu einer vollen Einheit in einander runden. Die Ordnung des ganzen Zuges, der Vorgang der Götter, lauter individueller Persönlichkeiten,

die ihre Speise suchen in der wahrhaften Erkenntniß, die Schwierigkeit, den höchsten Punkt der W erreichen, von dem aus der freie Blick das wahre Sein erreichen kann, die περιφορά des Himmel gleichsam von selbst, wie es bei den unter einander innig verknüpften Ideen im Vorgang des Erk natürlich ist, an den einzelnen Ideen vorüberführt, wie an leuchtenden Punkten, die an verschi Stellen der außerweltlichen Welt befestigt wären, das alles zusammen umgibt den Vorgang der E nißerfaßung mit einer Feierlichkeit, die so recht nachdrücklich die Wichtigkeit dieses Punktes vor anderen ab- und hervorhebt. Gerade daß diese ewige Aufgabe, diese fortdauernde Thätigkeit der wie ein einmaliges Geschehen vorgeführt wird, daß es gleichsam auf die Gunst des Augenblicks an in welchem die volle Kraft der Seele sich anspannen muß, die für ihr Leben entscheidenden Eindrüc den so rasch vorüb.rfliegenden Objekten in sich aufzunehmen, gibt ihr eine Weihe und indem es Interesse des Lesers auf diesen einzigen Moment konzentrirt, stellt es das Ziel vor das Auge, nach d sein Streben sich zusammenfaßend richten soll, mehr, als wenn ein ewiges Zusammensein und mü Genießen der dargebotenen Erkenntniß dargestellt würde. Weil dies eben ohne die Darstellung des dens der subjektiven Erkenntniß und ihrer Entwicklung in nackt dogmatischer Gestalt nicht hätte bel werden können, so greift der Mythus das Ziel heraus und läßt in ihm alle Entwicklung beschloße Auch kann wohl die Anspannung der Kraft, welche nöthig ist, um die Erkenntniß zu erlangen, dem Vorgange eines einmaligen Geschehens vollständig hervortreten, in dem sie zum höchsten Maaße die Umstände gedrängt scheint. — Es ist vielleicht möglich, zu der Theologie unserer Stelle noch e Aufschlüße zu gewinnen; daß es aber auf dem Weg der astronomischen Deutung nicht geschehen wi ich gewiß und glaube ebenso sicher, daß jedes tiefere Verständniß doch zunächst von dem unmitte Eindruck sich leiten laßen muß, nicht suchen darf nach geistreicher Auslegung, die zwar das Unvere vereinen mag, aber mit Platos Anschauung schwerlich zusammenstimmt.

Die Bestimmung der Zwischenzustände zwischen dem ersten Körperleben der Seele und den fol tritt merkwürdiger Weise aus dem Zusammenhang mit dem früheren Zustande der Seelen heraus, i sie an dem Schauen der Ideen mit den Göttern sich betheiligen konnten. Die Schlechten gehen zu richt unter die Erde und die Guten werden auf einen Ort des Himmels erhoben. Eine bestimm schauung von dem Leben, das sie dort führen, wird uns im Phädrus nicht gegeben; an eine V tigung mit den Ideen scheint für die Zwischenzustände nicht zu denken; denn ihre freilich so weise Erkenntniß hat ein für allemal Statt gefunden und der Lebensberuf in den folgenden Metenson hängt nicht mehr ab von dem Grade jener Erkenntniß, des idealen Seeleninhaltes, sondern wird a Wahl und Verloosung zurückgeführt, wie Rep. 614 ff. am ausführlichsten beschrieben wird. Der ist offenbar, weil das Intellektuelle nunmehr nicht mehr alleiniger Bestimmungsgrund sein kann, s der sittliche Inhalt, wie er, freilich im Zusammenhang mit dem intellektuellen, in diesem Le erworben worden, tritt nunmehr als eine Mitbedingung hinzu. Die Wahl scheint frei und will aber sie ist im tiefsten Grunde doch eine nothwendige. Sie beruht auf dem ganzen Sein der Me seele, wie es ihr nunmehr als gewordenes inhärirt und die Wahl des Looses soll darum nichts bedeuten, als die Konsequenz, darnach der Inhalt auch die Form des Lebens gestaltet. Unter all bieten des Seelenlebens ist aber gerade das sittliche am wenigsten Gegenstand des Mythos im Ph Der Phädon gibt insbesondere darüber nähere Auskunft. Freilich liegen auch die Grundzüge nac Richtung bereits vorgezeichnet in der Darstellung des Präexistenzzustandes, sodaß ein Widerspruc eintritt. Aber einen speziell mythischen Ausdruck hat es nicht gefunden, darum darf ich es hier übe

Mit 249 C. beginnt endlich der zweite große Haupttheil des Mythos, die Darstellung der vierten Art des göttlichen Wahnsinns, der als Eros bezeichnet wird. Hatte uns Plato in dem ersten Haupttheil das Wesen der Seele und ich möchte sagen, ihre transscendentale Entwicklungsgeschichte vorgeführt, so gibt er uns jetzt die Entwicklungsgeschichte der menschlichen Seele in diesem irdischen Leben. Diese ruht natürlich auf jener. Und gerade darin zeigt er seine unerreichbare Tiefe, daß die eigentliche Aufgabe dieser Entwicklungsgeschichte lediglich den allgemeinen Standpunkt festhalten sollte, indem sie zu zeigen hatte, wie der Mensch als solcher in sich den Trieb und die Kraft habe, sich wieder aufzuschwingen zu den verlaßenen idealen Höhen und das verlorene Besitzthum wieder zu erobern, daß aber diese fast abstrakte Aufgabe gerade an dem allerkonkretesten und sinnlichsten Gegenbilde gelöst ward. Will man dieses enge Verwebtsein des Allgemeinen mit dem Einzelnen recht erfaßen, wie es nur in mythischer Form hervortreten konnte, so darf man vor allem dem Eros keine zu beengte und beschränkte Bedeutung unterlegen. Man hat gesagt, er bedeute den philosophischen Trieb; ich glaube auch, daß er diesen bedeutet, aber eben nur in seiner höchsten vollendetsten Art; denn ich glaube nicht, daß es gelingen möchte, alle Einzelnheiten damit allein gehörig zu erklären. Vielmehr sehe ich in dem Eros den Trieb der menschlichen Seele sich ihres eigenen Inhalts zu bemeistern und ihn zugleich zum Inhalt anderer Seelen zu machen. Nur sofern diesen Inhalt selbst die höchsten Ideen ausmachen, nur insofern wird der Eros auch gleichbedeutend mit dem philosophischen Trieb und insofern dieser der höchste, allen anderen übergeordnete ist, enthält er auch das Ziel, nach dem der Mensch überhaupt streben soll. Es läßt sich daher auch eine ununterbrochene Reihenfolge bilden von dem Höhepunkt menschlicher Seelenthätigkeit bis hinab zu der sinnlichen Liebe; wie sie denn in der That auch in dem Sympoſium in den Hauptzügen gezeichnet wird. Warum nun gerade der Eros zum Gegenbilde dieses Triebes gemacht wird? Es soll in dem Mythos das Psychische versinnlicht werden. Es konnte nur geschehen durch eine Unterlage aus dem Gebiet der Sinnlichkeit, welche sich einmal nicht lediglich beschränkt auf die Leiblichkeit, sondern hineinragt und ihren Grund findet in psychischer Thätigkeit. Denn sonst wäre kein Mythos, es wäre eine Allegorie entstanden. Ferner mußte der Trieb mächtig und lebendig genug sein, um die Lebensrichtung des Menschen, den er einmal ergriffen, allein zu bestimmen, ihm ein einheitliches Ziel seines Strebens zu setzen, auf dieses alles Denken und Handeln zu beziehen und wenn dann endlich der erstrebte Gegenstand in seinen Besitz gelangt ist, ihn in fortwährender Gemeinschaft mit ihm zu erhalten. So durfte denn der Trieb noch nicht befriedigt sein, wenn der Gegenstand, das Ziel desselben, ergriffen war; er mußte auch der aktiven Richtung der Seelenthätigkeit Genüge leisten und eine entsprechende Wirksamkeit nach Außen in sich schließen, in welcher sich die Eingestaltung des eigenen inneren Besitzthums in die Seelen Anderer darleben konnte. Natürlich mußte dieser Trieb der edelste der Sinnlichkeit sein, damit, wenn diese in ihm geadelt würde, zugleich das Ideale, Geistige, Göttliche der Seele als seine wahre Unterlage erscheinen könne; und endlich mußte er so aus der allgemeinen menschlichen Natur herausgegriffen sein, daß er nach seiner passiven wie aktiven Seite hin alle Modifikationen der individuellen Naturen charakteristisch in sich abspiegeln konnte. Sehen wir nunmehr zu, was uns die Darstellung von dem Eros im Einzelnen bringt.

Ich unterscheide vier Haupttheile, die unter sich freilich sehr enge zusammenhängen. Der erste reicht bis 250 C. und handelt von dem Wesen und tieferen Grunde des Eros; der zweite von 250 E. bis 252 C. zeigt die Entstehung und das Wachsen des Eros in der menschlichen Natur von allgemeinem Gesichtspunkte aus; der dritte von 252 C. bis 253 C. bespricht die individuelle Gestaltung des Eros nach

den seelischen Individualitäten und der letzte, größte Theil endlich, der von 253 C. bis 256 E. führt die Wirkungen und Aeußerungsweise des Eros in der einzelnen Menschenseele nach der i Natur derselben unter dem Bilde eines Kampfes verschiedener Kräfte vor. Wenn ich nun jeden Theile einer kurzen Betrachtung unterziehe, so setze ich dabei für das Einzelne die Darstellung Kri voraus und beschränke mich nur auf die Erörterung der eigenthümlichen Form des wesentlichen Inhc

Der Hauptbegriff, auf dem die ganze Darstellung von dem Eros beruht, ist der der Wieder nerung, welche, wie oben gezeigt war, die Stelle der Entwicklung des Inhalts der Seele zum Bewußtsein vertritt. Diese Wiedererinnerung muß sich auf alle Ideen gleichmäßig beziehen und mäßig angeregt werden durch die Dinge der Erscheinung, welche jenen als ihre Abbilder entgegen Die Ideenassociation, wie wir sagen würden, wird hier das hervortreibende Element sein. (wohl wird diese Wiedererinnerung beschränkt durch das Schöne und die Erfassung, z. B. der Id Gerechtigkeit und Besonnenheit als ferner liegend und schwieriger ausgeschlossen. Der Grund liegt in dem Inhalt, sodann in der Form der Darstellung. Die mythische Form mußte ein Einzelnes h greifen und das eben ein solches, dessen Begriff selbst schon Anziehungskraft in sich trug, der von als edel anerkannt und gefeiert wird, damit er ein würdiger Vertreter der ganzen Ideenwelt sei mußte zugleich unmittelbar sinnenfällig sein und die mannigfachste psychische Anregung gewähren; das Schöne dieses leistet und jenes ist, wird es geeigneter Träger, für den tieferliegenden, allgeme Gedanken. Das Schöne muß also der Form nach gefaßt werden als Vertreter der ganzen Ideenwel die psychischen Vorgänge, die es erregt, entsprechen zugleich Vorgängen, die durch die ideale Wel vorgerufen werden. Aber auch seinem Inhalt nach mußte es dem Gesammtinhalt des Mythos al sein. Ich meine das so: Es konnte die ganze Ideenwelt nicht zum unmittelbaren Gegenstand dieser dererinnerung gemacht werden; denn da vorerst der Eros als ein Allgemeines hinzustellen war, mu zugleich auch den verschiedensten Abstufungen Raum gewähren. Das hätte aber weder die Ideenwel mocht, wenn sie gleich als ein Ganzes erschien, noch auch ein einzelner Begriff abstrakter Art, w einer Tugend, der nur Objekt einer vollen Wahrheitserkenntniß sein konnte, d. h. in seiner Erke alle übrigen mit beschloß. Das Schöne war dagegen ein paßendes Objekt; denn es reicht eber hinauf in die höchste Höhe der Ideenwelt und ist identisch mit dem Guten und wird insofern Obje höchsten dialektischen Erkenntniß, als es andererseits wiederum Objekt der allem Geistigen anscheiner gewendeten und doch gleichsam beflügelten Sinnlichkeit wird. Ferner bot das Schöne in seinen ein Gestalten auch äußerlich die größte, sinnlich unterscheidbare Mannigfaltigkeit; und dies stimmt mit anderen Postulate, das zu berücksichtigen war. Denn sofern es sich um Erkenntniß der Ideenwelt haupt handeln sollte, mußte zugleich der Gegensatz derselben zur Erscheinungswelt festgehalten werde es galt zu zeigen, wie eine transscendente Erkenntniß möglich sei in dieser Erscheinungswelt. Der (war selbst transscendent, sofern er in die Wiedererinnerung früher schon gefaßter Erkenntniß gelegt aber dieser Grund bedurfte einer äußeren Anregung; um überhaupt wirksam zu werden. Diese Anr geht von der Erscheinungswelt selber aus, weil sie die Abbilder der Ideen in sich hat; wäre das so käme man auch nicht zum Bewußtsein des mitgebrachten Inhalts, nachdem es einmal geschwund So bedurfte denn die Erscheinungswelt und die Ideenwelt einer Vermittlung; ein Objekt mußte ges werden, in dem sich beide begegneten. Da ist nun gerade der Begriff der Schönheit derjenige, Erscheinung die Idee am klarsten durchscheinen läßt und unmittelbar von dem sinnlichen Stoff und sinnlich Einzelnen fast in mystischer Weise hinreißt zu einem geahnten Höheren, Göttlichen, das

r Erſcheinung ſchlummert. Es trifft Alles aufs Schönſte zuſammen. Die Wiedererinnerung wäre nicht os darum eine nothwendige Annahme, weil das *καλὸν* das Ganze der Ideenwelt vertritt, ſondern der ächtige Eindruck, den das ſinnlich Schöne in der Seele des Schauenden hervorruft, bedarf ſogar ihrer, n erklärt zu werden. Und das Schöne entſpricht gewiſſermaßen auch der ganzen Menſchennatur; denn ı iſt Seele und Leiblichkeit zugleich. Gerade darum hebt denn auch Plato den Geſichtspunkt leib- cher Erkenntniß durch die *αἴσθησις* ſo ſtark hervor 250 C. D. Und ferner mußte das Sinnliche, wel- es mythiſch ſubſtituirt ward, auch nach ſeinem eigenen Gehalte an ſich, Vertreter der Ideen ſein können. ber die ſchönen Geſtalten — und der Grieche ſieht nur plaſtiſche Geſtalten vor ſich — haben eben das it den Ideen gemein, daß ſie als feſt, abgeſchloßen, einfach, unwandelbar, ſelig und beſeligend dem eſchauer gegenübertreten. (*ὁλόκληρα δὲ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα.*) Die Eigenſchaften der deen treten alſo, nur ſinnlich, in den ſchönen Geſtalten ſelbſt hervor. Dazu kam nun endlich als letzter ›runb, daß das Objekt auch hinweiſen mußte über ſich hinaus auf die Methode, in welcher die Erkennt- ß erworben werden ſoll und die Aufgabe, welche der Philoſophie überhaupt geſetzt iſt. Es iſt bekannt, ıb gerade dieſer Geſichtspunkt iſt auch für unſeren Mythos von Neueren am ſtärkſten betont worden, wie e wahre Philoſophie nach platoniſchem Begriffe, eben als Dialektik in der lebendigen gegenſeitigen Ge- ınkenentwicklung, der Ideenerzeugung ihren Ausdruck finde und wie die wahre Philoſophie auch geſtal- nd in das Leben überhaupt, zumeiſt aber in das pſychiſche Leben ihrer Jünger eingreifen ſoll. Wird ın das Objekt der mythiſchen Darſtellung jenes idealen Triebes, das Schöne, in die Menſchennatur ſelbſt :ſetzt, ſo wird dieſer Trieb zur Liebe und damit iſt der Uebergang zu der Gemeinſamkeit des Strebens, ır philoſophiſchen Lebensthätigkeit gewonnen. Die Liebe verbindet beſtimmte Perſönlichkeiten mit einander nd die Zwecke der einen müßen auch die Zwecke der anderen werden. Kommt nun der Unterſchied :s Alters hinzu, ſo wird das Streben des gereiften Mannes dahin gehen, ſeine Natur, d. i. den Inhalt iner Seele dem geliebten Knaben einzupflanzen, um ihn je nach der Art des Inhalts, mit ſich empor- ıheben oder herabzuziehen. — So vereinigten ſich in der That für die mythiſche Behandlung viele ›chwierigkeiten, weil der Forderungen von gar verſchiedenen Seiten viele waren. Sie werden aber alle elöſt, gebunden in Einen Mittelpunkt. Nachdem dieſe Verhältniſſe alleſammt einmal erfaßt ſind, bedarf ı nun keines beſonderen Eingehens auf die einzelnen Glieder, die eine gar weite und tief greifende Er- rterung in der Dialektik beanſprucht haben würde, ſondern nunmehr genügt es, nur mit ſtrenger Rückſicht uf den gebotenen Zweck die Sache ſich abſpinnen zu laßen, wie ſie auch ihrem eigentlichſten Sein nach ch darleben würde. Die lebendige Anſchauung mußte allen den einzelnen Forderungen der Dialektik zugleich ı genügen, ohne vor dem ſchauenden Auge die Wahrheit zu verbergen oder zu verdunkeln. Das iſt das ›roße und Künſtleriſche, daß nunmehr von der Liebe, als wäre ſie im gewöhnlichen Verſtande Selbſt- weck der Darſtellung, die Rede iſt und doch das Ziel erreicht wird, ohne daß jemals eine mühſame und :ockene Nachhülfe eingeflochtener Andeutungen auf den tieferen Sinn nothwendig würde.

Es folgt nun die Beſchreibung des Entſtehens und Wachſens der Liebe von allgemeinem Standpunkt us. Freilich, die niedrigſte Stufe, welche die verdorbene Sinnlichkeit einnimmt, mußte gleich abgeſchieden verden, weil der edle Zweck auch nur die edle Liebe vorausſetzen darf. Aber ſobald das geſchehen iſt, geht ie Darſtellung ein in den pſychiſchen Vorgang und es lieſt ſich nicht anders, als ob eben eine eigentliche iebe, eine romantiſche möchte man ſagen, die man platoniſche zu nennen beliebt hat, ſollte zur Darſtellung ommen. Der Menſch, von dem die Rede iſt, nach Ausſcheidung der niedrigen Klaſſe, heißt *ἀρτιτελὴς, τῶν τότε πολυθεάμων*. Ihm tritt die Schönheit entgegen. Es iſt charakteriſtiſch, wie uns Plato nur

beiläufig die schöne Menschengestalt und zwar eines Knaben unterschiebt 251 A. ὅσον δεδουλῶς τῇ ἕξει κάλλους τὸ μεμιμημένον, ἢ τινα σώματος ἰδέαν und erst C. heißt es, wie selbstverg βλέπουσα πρὸς τὸ τοῦτου ὄντως κάλλος, während das Vorausgehende noch allgemeiner gefaßt könnte. Das Wesentlichste ist, daß der, der einen wahrnehmenden Inhalt mitbringt, sobald Schönheit einer Gestalt entgegentritt, nun unmittelbar den Schauen und die Beängstigung wiederholt, die er fühlen mußte, als er im Präexistenzzustande den Ideen selbst gegenübergestellt war: ἐκεῖνα ἔφοβεῖτο καὶ πρὸς ἐκεῖνα ὑπῆλθεν ταὐτὸν ἰδεῖν πάσχων. Diese Zurückführung des jetzigen Z auf den damaligen entspricht wieder ganz der mythischen Anschauungsform Platos. Damit wi Deutlichste angezeigt, daß der folgende Vorgang, wenn nicht eine Fortsetzung des oben abgebroch doch eine entsprechende Wiederaufnahme desselben sein soll. Und auf die einfachste Art wird daher Form des Zusammenhangs eine Erklärung des psychischen Vorgangs mitgegeben. Freili diese nur recht verstanden werden, wenn man die platonische Art des Hypostasierens gehörig sich Die Darstellung bewegt sich weiter, als habe sie es mit einem rein physiologischen Gegenstand die Wirkung einer Naturkraft aus den natürlichen Ursachen zu erklären. Schmerz und ungewohnte überkommt den Liebenden, denn er nimmt den Ausfluß der Schönheit durch seine Augen in sich a Wärme aber bringt die trockene Hülle des Gefieders zum Schmelzen, damit es frische Keime treiben Das Physiologische war hier nothwendige Form, um auf das in der Befiederung der Seele einge rein psychische Moment zu kommen, das ja ebenfalls in physischer Form hingestellt war. Mit dem Inhalt der Seele schlummert auch die Kraft sich desselben vollkommen zu bemächtigen durch E über das Leibliche und unmittelbar Sinnliche. Diese Kraft wird frei, sobald zuerst der Schleier Inhalt gefallen ist, aber sie wird nicht frei als volle Kraft, wie auch den Inhalt nicht auf ein wird als Besitzthum, sondern als ein vorschwebendes Ziel. Mit der Vollendung der Kraft wird a Ziel erreicht. — Darin liegt nun das tiefste Geheimniß der platonischen Individualität fast klar z daß das eigentlich treibende Element seiner ganzen Philosophie hier vorausgegriffene Anschauung i hatte ist, während äußerlich als solches die Methode erscheint und bisher auch an die Spitze ein stellung seiner Philosophie zu treten pflegte. Aber gerade in unserer Stelle haben wir von psychol Seite eine theoretische Begründung dessen, was Plato selbst in der Ausübung seiner Lehre praktis Seine Psychologie ist daher eine stillschweigende Erklärung gegründete Entfaltung Vorgängen seiner eigenen Seele. Der Seelenmythus war das Primitive, eigentlich Ani aber von dem Wachsthum dieses Inhalts ist nunmehr gar keine Rede mehr; denn es ist etwas Fertiges, dem Menschen Gegebenes; sondern alles Wachsthum ist ein Wachsthum des Gefieder Steigerung der subjektiven Kraft, das Ideale zu erringen. Dieses Wachsthum wird dargestellt al zeitig vorgehend an der ganzen Seele, natürlich, denn die Seele ist in sich Eine und jede Kraf ihr ganz und durchdringt ihr ganzes Wesen. Ich sage das darum, weil man nur mit Unrech ganze Fabel würde im Gegensatz zu den Hellenen, sodaß es heißen würde, jeder der drei T beflügelt. Es widerspräche dies zwar nicht der früheren Darstellung von der Seele, da ja die Ve zusammen im Präexistenzzustand Theil nahmen an dem Erleben der Ewigkeit, die Ideen zu aber das widerspräche der innren Bedeutung des Gefieders, das hinaufstreben soll in die Ideal während man der Andeutung gewiß festhält, daß sie hinabgehn in die Tiefe des Leiblichen und Mat Plato hätte somit in ein und denselben Subjektsbegriff die entgegengesetztesten Prädikate verbunde vor allem seiner Logik ganz und gar widerspricht. So bestätigt mir denn auch der Widerspruch

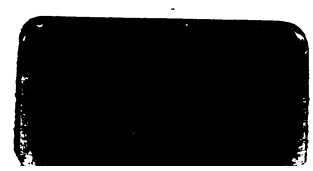
die Dreitheilung der Seele bei dritter Fassung der wiederholenden Stelle eindringen würde, die Ansicht, daß hier präexistentielles Aufwerten als die in der mythischen Darstellung nothwendige Anticipation eines später Bewordenen zu nehmen sei. Plato scheint daher noch absichtlich diese einschneidende Bemerkung πάντος γὰρ ἐν τῷ πάλαι χρόνῳ 251 B. extr. wie einen Fingerzeig zum rechten Verständniß hingeworfen zu haben, bis es wieder auf die Dreitheilung der Seele zurückkommen mußte. Man hatte dagegen das Εἰδὸς δὴ δικαίως μόνον τοῦτο τῶν παρόντων ἡμῖν φιλοσόφου διέστησεν. Mit dem ersten Aufkeimen der wachsenden Kraft entsteht alsdann die Sehnsucht, der Ἔρως oder der Trieb zum vollen Innewerden des Besitzthums, von dessen Dasein erst die dunkle Ahnung aufstieg. Allein diese Kraft würde wieder verfliegen, wenn nicht der Eindruck des idealen Objektes stets den Reiz wach erhielte, der es zum vollen Eigenthum zu machen treibt. Die Schmerzen und die Verwirrung seiner Seele, die zuerst den Weg selbstständiger Forschung einschlägt, treten schach hervor; den ersten Schritt treibt zu allen folgenden, denn die erste, wenn auch noch schwach aufdämmernde Erkenntniß wird alsbald eine gewaltige Macht in der Seele und läßt nimmer ruhen, bis die ganze Wahrheitserkenntniß da ist. Aber sie, die den Gedanken (μνήμην τῶν ἐκεῖνα τότε πλησίον γιγνόμενον) an die Erkenntniß, mit der sie dem Irdischen entgegentrat, ergriffen und festgehalten wird beruhigt und beglückt, noch mehr die Hingabe an sie selber τὸν τοιοῦτον ἐρῶντα τοῦ καλοῦ πόθον μετέσχεν πόνων. Diese Hingabe steigert sich darum auch zum völligen Aufgeben und Lossagen von allen anderen Besitzthümern, mit denen das irdische Dasein verknüpfte πάντα τὰ ἄλλα καὶ ἑταίραν πάντων λήθην καὶ οὐδενὶ κ. τ. λ. Damit, in der Grundmacht die Wirkung αἰτία καὶ τὸ πᾶσιν τῶν ἐρώντων παρεστηκέναι. Es befremdet vielleicht, daß ich bisher von der sinnlichkeit des Geliebten ganz absah und nur das ideale Objekt als solches hinstellte und damit Schlüsse zog, die vielleicht für den ersten Blick nicht darin zu liegen scheinen. Allein Plato selbst gibt das Recht dazu, indem er in diesem ganzen Theile das Substantivum κάλλος oder das zweideutige Adjektivum τὸ καλόν einer entschiedenen persönlichen Ausdrucksweise (ganz entschieden aus 255 C. p. vorzieht — nicht ohne Bedeutung. Sodann aber betrachtet er allen Dingen die Sache selbst dazu. Diesem noch ganz allgemeinen Theile kam es nun darauf an, die menschliche Seele und das Objekt ihrer Erkenntniß einander gegenüberzustellen, um den Grund und die Wirkung des Objektes in der Seele aufzuzeigen. Dieses Objekt steht ihr zunächst gleichgültig gegenüber, d. h. es findet noch keine Wechselwirkung statt zwischen dem Liebenden und Geliebten; die Seele ist passiv gegen Außen, noch nicht aktiv. Darum ist auf eine Persönlichkeit noch nicht zu denken, vielmehr soll man gerade das wahre Objekt, abgesehen von seiner innenfälligen Einzelgestalt ins Auge fassen. Gleichwohl darf aber auch nicht mit Unterschied zwischen diesem und dem folgenden Theile eintreten, der die Einheit der Darstellung aufheben würde. Das persönliche Interesse, die Lebensthätigkeit des Philosophen muß sich später geltend machen, wenn der Inhalt bis auf einen gewissen Grad errungen ist. Alsdann muß ihm eine schöne Persönlichkeit gegenüberstehen, welche wiederum den Inhalt aus ihm aufnimmt, indem sie den eigenen weckt und bildet läßt. Die Einheit der mythischen Form wäre daher durchaus unterbrochen, wäre hier offenbar nur von einem Absehen um die Rede und später sollte man überspringen zu einer Persönlichkeit. Daher mußte auch in diesem Theile die sinnliche Anschauung, wie es der Begriff des Eros verlangte, an eine Persönlichkeit sich halten; dennoch durfte diese wiederum nicht in dem Maße hervortreten, daß dadurch die Möglichkeit des tieferen Verständnisses wäre abgeschnitten worden. Dadurch wird die eigenthümlich schwankende Rückwirkung, wie angedeutet, bestimmt.

Gliederung schon in dem folgenden Theile (252 C — 253 D) das Persönliche hervor, i seines äußeren Stellung, so seinem inneren Gehalte nach den Uebergang bilde zum vierten Hau indem er feststellt, daß je nach der individuellen Natur des Menschen auch der Eros eine ver Richtung und Gestalt annehmen werde. Freilich kann die Darstellung nicht all den mannigfachen individueller Naturen nachfolgen und alle in ihren Aeußerungsweisen zeichnen. Es kommt nur dar den Satz, daß die Seelen der Menschen individuell gearteter seien, wieder sichtbar zu machen und ungefähr die Konsequenzen desselben vorzuweisen. Die Verschiedenheit der Seele wird geknüpft Gefolgschaft mit einem Gott in dem Präexistenzzustand. Die ist also eine gegebene; aber man nicht verwechseln mit der früher behandelten, die den Unterschied der intellektuellen Begabung a suchte mit dem Grade, in welchem es der Seele gelungen war, die Ideen zu schauen. Daher es sich hier auch nicht nur verschiedene Grade in der Befähigung zur intellektuellen Seelenbildung mehr haben wir es, ich möchte sagen, mit primären Qualitäten zu thun, die eine verse Richtung der seelischen Thätigkeit bedingen und damit in allem Einzelnen eine verschiedene Aeuße weise. Man kann nicht sagen, daß die eine Art absolut schlechter oder besser sei, als die andere jene von Plato quantitativ erklärten Gradunterschiede, laßen sich innerhalb dieser qualitative noch denken. Es stehen daher die Individualitäten, wie sie hier gefaßt sind, im Wesentlichen e gleich, nur daß ein innerer Hinweis auf bestimmte äußere Wirksamkeit auch in der Qualität des Ei schon liegen wird; aber in ihrer Art kann jede dieselbe Höhe erreichen, wie die andere. Wenn s mythisch aus der Natur der einzelnen Gottheiten abgeleitet werden, so liegt darin doch noch mehr die bloße Anerkennung der thatsächlich gegebenen Unterschiede; es dürfte der Grund darin mitgesehen der das Einzelne bestimmt werden läßt durch seine Zugehörigkeit in einen höheren Allgemeinen. (Vgl ὅσον δυνατὸν θεῷ ἀνθρώπῳ μετὰ φρονήσεως 253 A. und καὶ ἐκ τῆς ἀρχῆς ἑκάστου III.) Beispie wird nur von den Begleitern des Zeus, des Ares, der Hera und des Apollo gesprochen. Wir darin einen doppelten Gegensatz, zunächst des Zeus und des Ares. Jene sind innerliche Naturen, sich die ganze Gewalt des Eros zusammenschließen und verarbeiten; diese nach Außen strebend, tha und eingreifend in die gesellschaftlichen Verhältnisse. So sind wieder die Begleiter der Hera hoch und in edlem Sinn eifrig nach Ehren und Würden zu ringen, während in den Verehrern Apoll innere Tiefe der Empfindung vorwaltet und einen wohlgestimmten innerlich befriedigten, gewiß a nungsreichen Seelenzustand wirkt. Aber allen liegen gemeine Interessen fern; sie schöpfen die Kraf Wirkens aus der Idee des Guten, die in ihnen lebt; darum stehen alle im Ganzen auf einer Hö stigen Adelsstandes. Daher nennt Sokrates im Phädon p. 85 D. sich selbst einen δημόσιος — καὶ τοῦ Διὸς ὁλωτάς nicht des Zeus, wie man sonst hätte erwarten müssen. Wenn nun in dem gehenden Theile die allgemeine Menschennatur, aber auch nur die edle, in ihrem Erfaßen der Welt dargestellt war, so ist sie jetzt zerlegt in ihre Unterschiede. Wir haben es also mit konkrete sönlichkeiten zu thun; so muß auch das Objekt, dem ihr Streben sich zuwendet, der Gegenstand Eros, ein persönlicher sein. Darum treten uns hier zuerst konkrete Gestalten schöner Knaben en Aber die Art dieser ist mitbestimmt durch jene Individualitäten. Wenn daher von dem Aufsuche Auswählen einer gleichgearteten Seele zum Liebling die Rede ist, so ist das eigentlich eine Fort der allgemeinen platonischen Anschauung, deren Grundlage das Inhärenzverhältniß bildet und weit sie sich fort, nun aufs Genetische übertragen, in der Aufgabe, die sich jeder Liebhaber stellt, den L zu bilden nach seiner eigenen Natur. Die Quelle der eigenen Natur liegt aber über ihm selbst h

ie ist die Natur seines Gottes. Darum ist die Erkenntniß von dessen Idee, Sitten und Beschäftigung die nächste Aufgabe für jeden. Er findet sie in sich selbst und von der Erkenntniß der eigenen Natur, dem Allgemeinen, das in dem Einzelnen liegt, soll also die ganze Wirksamkeit eines Jeden ausgehen, damit er alsdann diese Natur weiter einpflanze, den verwandten Seelen, d. i. auch sie zum Bewußtsein bringe, von dem Schatz, den sie in sich tragen. Der mitgebrachte Inhalt soll sich auch in seinen individuellen Form enthüllen und entfalten. Das ist, wie mich dünkt, die eigentliche Anschauung, die Plato in diesem Theile folgerecht ausführt, und die immer wieder zurückführt, so wenig es auch dem Buchstaben nach anzusehen sein, auf den geistigen Hintergrund in seiner eigenen Seele. Durch die verschiedenen Arten der Seelen drängt sich nunmehr erst als klare Aufgabe ihres Wirkens die Philosophie, als das in ihnen liegende und auszubildende Allgemeine. Nun kann Plato in dem letzten Theile den speziellsten Zweck verfolgen, philosophisch zu zeigen, wie die Aufgabe der Philosophie sich lösen lasse und gelöst werden müsse; der Eros kann nun die Methode der philosophischen Forschung und Mittheilung in sich fassen. Um das zu können, muß aber nun wieder speziell auf die Unterschiede, die jede Seele in sich selber hat, auf ihre eigenen Theile zurückgegangen werden, damit nunmehr der Kampf im Innern der Seele sich dem Auge gleichsam wahrnehmbar vorstelle.

Es wiederholt sich in der einzelnen Seele der allgemeine Gegensatz des wahrhaft Geistigen und des sinnlich Leiblichen. So muß denn auch dieser Gegensatz in der Erotik wiederkehren und eine philosophische und eine sinnliche erzeugen. Da aber nur die philosophische Liebe Gegenstand der Darstellung sein soll, so muß dieser Gegensatz als Kampf durchgefochten werden in der philosophisch gesinnten Seele. Diese muß den gemeinen Eros, die Sinnlichkeit in sich selber überwinden, um dem freien und wahren vollkommen gehören zu können. Ist das Princip jenes die in der gegenseitigen Anregung zur Verwirklichung gebrachte Philosophie, so ist das Princip der Sinnlichkeit der unmittelbare Genuß. Die ἐπιθυμία der Seele erstrebt nur jenes, die ὕβρις dieses. Es sind die beiden Gegensätze des wahrhaft Guten und der Lust, die sich auf dem sittlichen Gebiete bekämpfen; diese aber muß jenem weichen. So wird in diesem Theile die Lehre von der Dreitheilung der Seele fruchtbar gemacht und mit der vollen Entscheidung des Kampfes für das Princip des obersten Seelentheiles sind denn auch von dem speziellsten Gesichtspunkt aus die Grenzen gewonnen, die das Gebiet des Philosophen abscheiden von den niederen Zwecken der sinnlichen Menschen. Der Anfang des vorliegenden Abschnitts hat es lediglich mit der Seele des philosophischen Liebhabers zu thun; der Geliebte tritt noch in keine aktive Wechselwirkung mit ihm, sondern steht in der Ferne nur indirekt anregend und das gleichsehnende nach dem Idealen hin, wie selbst dem Sinnlichen. In diesem weisen Maßhalten zeigt sich der glückliche Griff Platos, den nun wiederum einen Liebling zum Mittelpunkt der verschiedenartigsten Beziehungen zu machen versteht, wie es eben nur in der mythischen Form möglich ist, während die dialektische überall scheiden und das Geschiedene für sich betrachten müßte. Der Geliebte vereinigt in sich die sinnliche Leiblichkeit und jenen Abglanz himmlischer Schönheit. Wollte jene der ἐπιθυμία die Macht über die ganze Seele verschaffen, so hat die strahlende Reinheit dieser der διάνοια wiederum Kraft gegeben, sich emporzuschwingen zu dem Anschauen der Ideenwelt und damit auch die Kraft, die sinnliche Neigung sich zu unterwerfen. Aber der Kampf ist nicht ein einmaliger, sondern ein fortgesetzter, ja anfangs noch sich steigernder, bis endlich das Sinnliche sich ganz hat dem Geistigen unterordnen müssen, und nur mit Scheu und Ehrfurcht der Liebende dem Geliebten zu nahen wagt. Denn der wahrhafte Philosoph soll in den Ideen eine höhere Macht anerkennen, welcher er sein ganzes Denken unterwirft. Nun erst, nachdem der Philosoph in sich selbst die Kraft des

reinen Strebens vollständig befestigt und gesichert hat, ist er im Stande, seine Wirksamkeit n
auf andere Seelen auszudehnen und in ihr Nahrung für die eigene Seele zu suchen und zu fi
erst naht sich ihm der Geliebte. Damit beginnt die Philosophie im eigentlichen Sinn Dialektik
und sich in der gegenseitigen Mittheilung oder der Entfaltung des gemeinsamen Inhalts zu
Der Geliebte wird aktiv; aber es kommt auch von dieser Seite eine neue Gefahr aus der v
gabe, die der noch nicht in sich geklärte Jüngling nur aus dunklem Drange dem gereiften M
gegenträgt. Die Gegenliebe, die in ihm erwacht, hat zwar im tiefsten Grunde ganz dieselbe O
der philosophische Trieb des Liebenden 255 C. Aber er kennt sie nicht und in der Bewunderun
entgegentretenden Persönlichkeit, verwechselt er die Hingabe an die Person mit der Hingabe an
Die Aufgabe des Liebenden ist es ihn hinzuführen zu dieser und die Auswüchse persönlicher Zu
schneiden. Damit wird seine Thätigkeit produktiver Art, und muß sich richten nach den Ge
philosophischen Denkens, die er in sich trägt. Damit kämen wir auf das Gebiet der philosophis
thode, die nicht mehr Gegenstand unseres Mythus ist, nachdem sie in ihm ihre psychologische B
sowohl nach der inneren als der äußeren Seite gefunden hat. Da eine neue Eigenthümlichkeit
thischen Form im Einzelnen des vorliegenden Abschnitts nicht mehr hervortritt, so glaube ich alle
Eingehens darauf mich überheben zu können.

Es könnte vielleicht noch übrig scheinen, daß ich nunmehr, am Schluße dieses Aufsatzes, di
nenen Resultate übersichtlich zusammenstellte, damit sie als allgemeine Axiome in der Anwendun
übrigen Mythen sich verwerthen ließen. Allein davon müßen mich dieselben Gründe zurückhalten,
bestimmten, das Wie der mythischen Darstellung an einem konkreten Beispiele zu betrachten.
bindung des jedesmaligen Inhalts mit der Form der Darstellung ist in der That so nothwendig
so individuell, daß eine Trennung beider von einander einem unplatonischen Formalismus zuführ
Dazu kommen die Forderungen künstlerischer Art, welche in den Mythen selbstverständlich in h
Grade vorwalten und einerseits eine größere Freiheit in der Verwendung sinnlich erfaßbarer U
mit sich bringen, andererseits, modificirt nach dem Zweck des Dialoges, seiner Anlage und spezi
ziehungen, wiederum alle einzelnen Momente nach einem einheitlichen Mittelpunkte hindräng
lebendige Anschauung von dem Wesen platonischer Mythenbildung wird daher das individuelle Ve
mehr fördern als alle äußerlich herangebrachten Formgesetze. Es dürften daher die übrigen Mythe
sich nach ihrer Form als solche zu erkennen geben, gegen die mythische Anschauungsweise überha
sie Platos ganze Philosophie durchzieht, an Wichtigkeit zurücktreten. Aus der Anerkennung die
sache, der Erkenntniß des inneren Grundes, ergibt sich das Verständniß der einzelnen Erfc
von selbst.

SEP 13 1941